BIBLIOTECA NACIONAL VITT. EMANUELE
252
4 C
5

BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE

Immanuel Kant's Werke,

sorgfältig revidirte

Gesammtausgabe in zehn Bänden.

Erster Band.

Mit einer Vorrede

von

G. Hartenstein,

ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Leipzig.

Leipzig 1838.

Modes und Baumann.

Immanuel Kant's

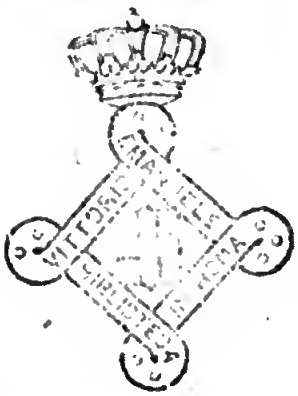
Schriften

zur

Philosophie im Allgemeinen

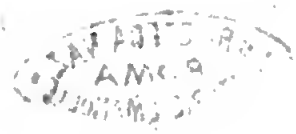
und zur

Logik.



Leipzig 1838.

Modes und Baumann.



Vorrede.

Wenn Männer, welche berufen waren, irgend ein Gebiet der Wissenschaft durchgreifend und umfassend umzugestalten, und dadurch absichtlich oder unabsichtlich an die Spitze einer Partei traten, im Verlaufe der Geschichte, wenn neue Parteien die älteren verdrängen, nicht mit der ihrigen verschwinden, sondern sich wieder von ihr ablösen oder kraft ihrer eigenen Größe ihr Andenken der Nachwelt sichern, so gehören sie der Geschichte nicht blos deshalb an, weil diese Alles, was überhaupt einmal dagewesen ist, mit antheilsloser Treue in der Erinnerung aufbewahrt, sondern sie nehmen auf diesem gemeinschaftlichen, immer wachsenden Boden, auf welchem die verschiedensten Versuche, das gleiche Ziel zu erreichen, sich unwillkührlich begegnen, auf welchem der blose Verkehr zur Kritik, und die wahre Kritik zum Fortschritt wird, in einem bei Weitem höheren Sinne eine bestimmte, durch die innere Kraft ihres Geistes bezeichnete Stellung und Bedeutung in Anspruch. Und wenn irgend ein Denker, der in die Entwickelung der Wissenschaft nachdrücklich eingegriffen hat, in der letzteren Rücksicht der dankbaren Anerkennung einer frei prüfenden Nachwelt zuversichtlich entgegensehen darf, so ist es Immanuel Kant, welchem die Größe seines wissenschaftlichen Charakters vor Allem das Zugeständniß sichert, daß die Stärke der Kraft und der Umfang der Wirkungen bei ihm in einem gegenseitig angemessenen Verhältniß stehen und daß man zur Auffassung der Größen, die dieses Verhältniß bilden, nicht

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

eines engen, ſondern des weiteſten Maaßes bedürfe, nach welchem die Wirkungen der Philoſophie überhaupt wollen gemeſſen ſein. Denn wenn die Sorgen und Arbeiten des Denkers oft auf den engen Kreis der Schule oder auf den noch engeren des eigenen Bewußtſeins beſchränkt bleiben, ſo bethätigte Kant die Macht des wiſſenſchaftlich ausgebildeten Denkens für die weiten Kreiſe des religiöſen und politiſchen Lebens, ja für die geſammte Culturſtufe ſeines Zeitalters. Nicht als ob er außer allem Zuſammenhange mit den Beſtrebungen des Zeitalters, in welchem er auftrat und wirkte, durchaus einen neuen Gedankenkreis geſchaffen und geltend gemacht hätte, deſſen Elemente vor ihm auf keinerlei Weiſe vorhanden geweſen wären; wir ſehen ihn vielmehr in vielen und gerade den wichtigſten Puncten bemüht, eine entweder nur ſchwankend angedeutete oder ſchon beſtimmt eingeſchlagene Richtung fortzuſetzen und in ſich ſelbſt zu vollenden; und gerade deshalb, weil er ſich der ſchon vorhandenen Anfänge mit umfaſſendem Geiſte bemächtigte und ſie zu einer Höhe entwickelte, von welcher herab ſie in die Geſinnungen und die Denkart der Geſellſchaft eindrangen und ſich bis in die Niederungen des gewöhnlichen Lebens herab verbreiteten, wurde es möglich, eine ſo gewaltige Bewegung der Geiſter hervorzubringen, wie er thatſächlich hervorgebracht hat. Wenn ganz im Allgemeinen und ohne Rückſicht auf beſondere Probleme und Lehrſätze betrachtet die Endabſicht ſeiner, ganz und gar auf dem Grundſatze eines durch keinerlei Auctorität gehemmten, freien Vernunftgebrauches ruhenden Philoſophie auf Beſchränkung eines angemaßten und unfruchtbaren ſpeculativen Wiſſens, zu Gunſten eines aufgeklärten Glaubens in Sachen der Religion, einer auf ſich ſelbſt feſtruhenden ſittlichen Geſinnung und der größtmöglichen bürgerlichen Freiheit geht, ſo kann er im beſten Sinne als der Vollender deſſen angeſehen werden, wofür die beſſeren Kräfte des achtzehnten Jahrhunderts,

wenn auch oft in verkehrter und selbst gesinnungsloser Weise gearbeitet und gekämpft hatten. Hierin liegt keine Entwürdigung seiner letzten Zwecke, wenn man unbefangen erwägt, wie unermeßlich Viel das geistige und politische Leben Europa's den Anstrengungen dieses denkwürdigen Zeitraumes verdankt, die oft durch schroffe Verneinung Platz machen mußten für die Bejahungen, die Noth thaten, — und wenn man dabei nicht vergißt, daß, wenn Kant der Vollender dieser Bestrebungen genannt wird, sein Kampf gegen das, was ihm irgend als wissenschaftliches, religiöses oder sociales Vorurtheil, ja vielleicht als ein verderblicher Irrthum erschien, durch die ruhige Besonnenheit seines kritischen Geistes gezügelt und durch die Reinheit seiner sittlichen Gesinnung in einer solchen Weise geadelt war, daß er, obwohl auf dem gemeinschaftlichen Grund und Boden seines Jahrhunderts stehend, doch in seiner eigenen, auch für das blödeste Auge unverkennbaren Würde weit hervorragt. Ueberall tastet seine Hand nach den Grenzen des menschlichen Denkens und Wissens; aber so wie er den Uebermuth des Zweifelns und Leugnens gleich stark tadelt, wie den Uebermuth des Behauptens, so vertritt er das, was innerhalb der von ihm gesteckten Grenzen von wahrem Werthe ist, Freiheit der wissenschaftlichen Forschung, Recht, Sittlichkeit und eine darauf gegründete religiöse Ueberzeugung, mit der ganzen Energie seiner geistigen Kraft und respectirt niemals die Grenzen, welche Bequemlichkeit, Gedankenlosigkeit, Eigennutz und böser Wille vertheidigen. Und eben dadurch, daß er die unwandelbaren Zielpuncte menschlichen Wollens fest im Auge behielt, steht Kant an der Grenze zweier Jahrhunderte als ein nicht nur rückwärts, sondern auch vorwärts schauender Janus!

Nächst dieser auf keine einzelne Zeit beschränkten Wichtigkeit, vermöge deren er die Bedeutung der Philosophie für die höchsten Gebiete des geistigen Lebens in einem Maaße

repräsentirt, wie vor ihm nur wenige Denker, steht er der Gegenwart noch nicht so fern, um nicht für sie und bei der Auffassung ihrer wissenschaftlichen Bestrebungen eine ganz besondere Beachtung zu fordern. Zwar dürfte nicht leicht Jemand in diesem Augenblicke ein Anhänger der Kant'schen Lehre in ihrer ursprünglichen und strengen Form sein; aber so wie die allgemeine Aufgabe eines begriffsmäßigen Verfahrens und die Hinweisung auf sittliche Ideale, die Sokrates dem Plato und Aristoteles als unentwickelten Keim hinterließ, in der geistreichen Beweglichkeit des griechischen Volkes einen fruchtbaren Boden fand, der eine, lange Zeit hindurch fortwirkende, in der Spaltung der Schulen durch die gemeinschaftliche Erinnerung an Sokrates zusammengehaltene Aufregung wissenschaftlicher Bestrebungen hervorbrachte, ebenso und in einem noch höheren Grade weisen die Anstrengungen der Speculation, welche die Geschichte der Philosophie seit Kant beurkundet, auf ihn als ihren gemeinschaftlichen Ausgangspunct zurück. Kant war nicht in dem Falle, seine Anerkennung erst von der Begeisterung künftiger Geschlechter erwarten zu müssen, wie, um anderer Beispiele nicht zu erwähnen, etwa Spinoza und Leibnitz, für dessen gerechte Würdigung erst jetzt die Anfänge gemacht worden sind; Kant berührte sein, durch ein halbunbewußtes inneres Drängen empfänglich gewordenes Zeitalter mit der frischesten Unmittelbarkeit; aber er hat überdies das Glück, wenn es anders erlaubt ist, was ohne den Reichthum und die Kraft seines Geistes nicht erfolgt sein würde, ihm zum Glücke anzurechnen, daß die nachfolgenden Systeme zum großen Theile die weiteren, wenn auch bisweilen die innere Mißgestalt durch den Schein einer üppigen Lebensfülle verhüllenden Entwickelungen solcher Keime sind, die sich in seinen Schriften mehr oder weniger bestimmt nachweisen lassen. Fichte's, ausschließend auf den reinen Begriff des Ich sich stützender Idealismus, Schelling's ältere, die intellectuelle

Anschauung zum Quell des Wissens machende Identitätslehre, Hegel's Dialektik, Herbart's auf den Begriff des Sein als der absoluten Position und der Anerkennung des Gegebenen gegründete Monadologie erinnern unbeschadet der Eigenthümlichkeit aller dieser Denker an Gedanken, Fragen und Probleme, welche Kant entweder der philosophischen Betrachtung erst recht deutlich ins Licht gerückt, oder, ohne ihnen für das menschliche Denken die mindeste Anwendbarkeit zuzugestehen, als für andere Intelligenzen mögliche Erkenntnißquellen bezeichnet, oder endlich als wesentliche und nothwendige Berichtigungen tiefeingewurzelter Irrthümer geltend gemacht hatte; und während er in der Würde und dem Ernste seiner sittlichen Gesinnung, deren Unerschütterlichkeit ihm hinlänglichen Ersatz für die von ihm behauptete Ohnmacht aller theoretischen Speculation gab, außerhalb des Streites der Schulen steht, bildet er für die divergirenden Radien der späteren Systeme den gemeinschaftlichen Mittelpunct, welchem man in dieser Hinsicht eine, wenn auch nicht nach allen Seiten hin gleichmäßig ausstrahlende Kraft beizulegen sich versucht fühlt. Möge also immerhin die Wissenschaft, für die es keine unfehlbaren Auctoritäten gibt, sich ihre freie Selbstständigkeit durch den Rückblick auf frühere Denker nicht beschränken lassen wollen; das Studium ihrer Geschichte wird sich immer von allen Seiten auf Kant zurückgewiesen finden.

Ihn nun gleichsam in der Behausung seines eigenen Gedankenkreises kennen zu lernen, bieten seine Werke in seltener Reichhaltigkeit die Gelegenheit. Selten nennen wir diese Reichhaltigkeit, theils weil nur wenige systematische Denker der Mitwelt eine so zahlreiche Menge größerer und kleinerer Abhandlungen selbst übergeben haben, theils weil bei noch Wenigeren mit der Vielseitigkeit des Stoffes in gleichem Grade die Möglichkeit vorhanden ist, die allmählige Entwickelung ihrer wissenschaftlichen Ansicht so ge-

nau zu verfolgen, wie bei Kant. Wenn es wahr ist, daß, wo es Viel zu entwickeln gibt, da die Entwickelung langsam vorwärts schreitet, so verstattete ihm ein langes Leben günstige Zeit, um ein weitschichtiges Unternehmen bedächtig zur Reife kommen zu lassen. Sein erstes großes Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, das, obwohl in seiner letzten Grundlage auf einem Theile des bisherigen Dogmatismus ruhend, die ganze Metaphysik vor ihm zu stürzen bestimmt war, gab er, sehr unähnlich vielen erfindungsreichen Köpfen der nächsten Folgezeit, in seinem siebenundfunfzigsten Lebensjahre, also zu einer Zeit heraus, wo Andere durch die rückgängige Bewegung ihrer geistigen Kraft der Natur ihren Tribut zu zahlen anfangen; und erst von dieser Zeit an treten die übrigen größeren Werke, die sorgfältig gepflegte Frucht vieljähriger Ueberlegungen in rascher Folge nacheinander hervor. Bis dahin sehen wir Kant's umsichtige Bemühungen vielfältig auf die Auffassung des Gegebenen, bis auf einzelne Naturereignisse herab, auf die Prüfung der vorhandenen, auf die Aufstellung neuer Theorien gerichtet, oder wir erblicken ihn, wie er in den engeren Kreisen der eigentlichen Philosophie einzelne Fragen hervorhebt und überlieferte Methoden und Lehrmeinungen sichtet und sie ebenso freimüthig verwirft, als im Bewußtsein ihrer Mängelhaftigkeit auf ihre Ergänzung hinarbeitet. Diese früheren kleineren Schriften tragen durchgängig das Gepräge eines jugendlich frischen, ohne Anmaßung der eigenen Kraft vertrauenden, rastlos forschenden, überall selbst prüfenden Geistes; und wenn Manches, worauf er aufmerksam macht, sich heut zu Tage von selbst versteht, Anderes selbst trivial und überflüssig erscheint, so muß man das Zeitalter und das Publicum im Auge behalten, an welches sich Kant zu wenden hatte, und nur selten, ja fast nie wird man den Mann verkennen können, der überall, wo er dafür Gründe hatte, den Gesichtskreis dieses Zeitalters zu überschreiten

und zu erweitern im Begriffe ſteht und ihn in vielen Dingen ſchon früher überſchritten haben mußte, ehe er ſich ſelbſt davon beſtimmte Rechenſchaft zu geben im Stande war. Und nicht blos als Vorläufer und Begleiter der größeren ſyſtematiſchen Werke ſind die zahlreichen kleineren Abhandlungen von Wichtigkeit; ſondern gleichſam losgelöſt von den Feſſeln einer ſtreng ſyſtematiſchen Darſtellung zeigen ſie den Reichthum der Kenntniſſe, die Vielſeitigkeit der Erfahrung, die Schärfe der Beobachtung, den Muth und die Reinheit der Denkungsart in Verbindung mit einem leichtſpielenden Witze und einer heiteren Laune in einer bald anmuthigen, bald erhebenden Weiſe. Hier ſtreift ſelbſt die Sprache Kant's die Schwerfälligkeit eines oft nur allzulangathmenden Periodenbaues ab und die würdevolle Popularität, mit welcher der vielſeitig und gründlich gebildete Geiſt bisweilen auch bloſe Meinungen und ſubjective Anſichten entwickelte, verſtattet demohnerachtet dem Kundigen, die tiefer liegenden Gründe und Geſinnungen zu erblicken, auf welchen jene ruhen und aus welchen ſie hervorgehen.

Man darf es ſogar wagen, Kant und ſeine Philoſophie aus den geſchichtlichen Umgebungen, in welchen er auftrat und für welche er den ſpringenden Punct einer neuen wiſſenſchaftlichen Regſamkeit bildete, herauszuheben; man kann ihn ganz iſoliren und es bleibt dennoch, abgeſehen von dem Inhalte ſeines Syſtems, abgeſehen von den Folgen, die es gehabt und den Wirkungen, die es hervorgebracht hat, in dem Umfange und der Art, wie er die Philoſophie repräſentirt, in dem ganzen großartigen Bilde ſeiner eigenen wiſſenſchaftlichen Perſönlichkeit immer noch ein ausgezeichnetes Muſter eines der Wahrheit gewidmeten Lebens ſtehen. Wenn unbeſtechliche Redlichkeit der Unterſuchung, innige, mit edler Freimüthigkeit ausgeſprochene Geringſchätzung alles falſchen, wenn auch durch noch ſo künſtliche Blendwerke hervorgebrachten Scheines, unermüdliche Thätigkeit

für ein hohes selbstgesteckes Ziel, lauteres und warmempfundenes Interesse an dem Wohl und Wehe der Menschheit und eine unerschütterliche Festigkeit der sittlichen Gesinnung ehrwürdig machen, so verdient Kant diesen Namen im vollen Sinne des Wortes. Was er selbst den Weltbegriff der Philosophie im Gegensatze zu dem Schulbegriffe derselben nannte, das bethätigt er in seinem eigenen Streben auf die würdigste, für jedes empfängliche Gemüth Achtung gebietende Weise; und die wahrhaft philosophische Ruhe, mit welcher ein so gewaltiger Kopf, dessen Kräfte zu den geistreichsten Fictionen hingereicht hätten, seiner Ueberzeugung gemäß auf das theoretische Wissen Verzicht leistet und sich mit „dem bescheidenen Verdienste der Entdeckung begnügt, daß die Natur in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austheilung ihrer Gaben zu beschuldigen sei und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen;“ *) — selbst diese, mehr, als einmal ernsthaft belächelte, Resignation beurkundet eine innere Größe, die sich ohne Gefahr mit dem Ruhme der glänzendsten Erweiterung eines wirklichen Wissens messen darf.

Mag man daher Kant ganz allgemein als ein vermittelndes Glied in der Geschichte menschlicher Cultur überhaupt, oder, was damit auf das Innigste zusammenhängt, in seiner besonderen Beziehung auf die Wissenschaft der Philosophie und ihren gegenwärtigen Zustand, oder endlich rein für sich als Repräsentant seiner eigenen Ueberzeugung betrachten, er ist und wird in jeder dieser Beziehungen ein würdiger Gegenstand eines ernsten und sorgfältigen Studiums bleiben. Ist das Verständniß des

*) S. Bd. II. S. 619.

Plato und Aristoteles seit zwei Jahrtausenden eine Aufgabe vielfältiger Bemühungen gewesen, so verdient Kant in nicht geringerem Grade eine gleiche Sorgfalt; und wie man auch über Princip, Methode, Aufgabe und Grenze der philosophischen Forschung jetzt oder in Zukunft denken möge, er wird für alle Zeiten als ein Muster der Nacheiferung betrachtet werden müssen, welches, selbst wenn „eine Alles verschlingende Barbarei" das Interesse an der Philosophie gänzlich vernichtete, wenigstens als eine ernste Mahnung an die höchsten Aufgaben menschlichen Denkens und Handelns übrig bleiben würde. Namentlich aber in unserer Zeit werden die Früchte nicht ausbleiben, wenn man, statt von dem Umrisse und den allgemeinen Resultaten seiner Philosophie sich nur durch historische Relationen belehren zu lassen, wieder zu dem vollständigen, ins Einzelne gehenden Studium seiner Schriften zurückkehrt und, immitten der Gedankenfülle, die er darbietet und anregt, von seiner besonnenen Vorsicht sich wieder zu der Ueberlegung veranlaßt findet, wie gar nichts es helfe, wenn man über dem Streben nach Erweiterung des Wissens dessen Begründung, über umfassenden Aussichten im Großen die freilich nur mühsam zu erreichende Genauigkeit im Kleinen glaubt bei Seite setzen zu dürfen. — —

Diesen wenigen Worten, welche, ohne eine systematische Frage der Philosophie zu berühren und noch viel weniger mit dem Anspruch auf ein irgendwie erschöpfendes Urtheil, nur die Gesinnung andeuten sollen, in welcher der Unterzeichnete die Anordnung und Beaufsichtigung dieser Gesammtausgabe übernommen hat, muß sich eine kurze Darlegung des Verfahrens anschließen, welches bei der Anordnung und Einrichtung derselben beobachtet worden ist. Ihr Umfang umfaßt nächst sämmtlichen von

Kant selbst herausgegebenen Werken noch diejenigen Schriften, welche mit Kant's Willen und zum Theil unter seinen Augen veröffentlicht worden sind; also die von G. B. Jäsche herausgegebene Logik, die Rink'schen Bearbeitungen der Pädagogik und physischen Geographie, eine von demselben herausgegebene Schrift über die Geschichte der Metaphysik, so wie einen älteren und kleineren Aufsatz, den Kant an Sigism. Beck zur Benutzung überlassen hatte; endlich die zum Theil schon in die Sammlungen der kleineren Schriften Kant's aufgenommenen, zum Theil noch an verschiedenen Orten zerstreuten, bis jetzt gedruckten Briefe Kant's.

In Beziehung auf die Anordnung des mannigfaltigen Stoffes und seine Zusammenstellung in der Reihenfolge der einzelnen Bände konnte, wenn nicht das Verschiedenartigste unmittelbar neben einander Platz nehmen sollte, schwerlich auch nur der Gedanke entstehen, die bloße Zeitfolge zum Princip der Anordnung zu nehmen und darnach den Umfang der einzelnen Bände, deren möglichste Gleichförmigkeit gleichwohl bei einer Gesammtausgabe nicht vernachlässigt werden darf, mechanisch abzutheilen. Wenn also als der allgemeine Gesichtspunct für die Anordnung die Gleichartigkeit des Inhalts festgehalten worden ist, so ist gar nicht nöthig, sich dafür auf Beispiele, wie etwa schon aus älterer Zeit auf die von Dutens besorgte Sammlung der Leibnitz'schen Werke zu berufen; sondern es liegt das unmittelbar in der Natur der Sache, vorzüglich, da innerhalb der einzelnen Gebiete die chronologische Ordnung ohne alle Mühe berücksichtigt werden kann. — Es sondert sich ferner die ganze Masse der Schriften Kant's sehr deutlich zunächst in drei große Hauptgruppen, deren Charakter durch die Erinnerung an die drei Hauptwerke, die Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft

hinlänglich bezeichnet ist. Neben ihnen lassen sich noch zwei andere unterscheiden, die eine, die sich theils auf Philosophie überhaupt, ihre Bedeutung und Stellung zu anderen Wissenschaften, theils auf ihre Methode und somit namentlich auf die Logik bezieht; die andere, welche Schriften befaßt, die entweder das speculative, oder das empirische Interesse Kant's an der Natur und dem Menschen, in ihren einzelnen Erscheinungen beurkunden. Versetzt man sich nun auf den Standpunct der Kant'schen Philosophie, so nehmen die Abhandlungen, die ohne einen speciellen Gegenstand zu erörtern, durch ihre Beziehung auf Methode und Denkart einen mehr propädeutischen, als systematischen Charakter haben, sammt den sich auf die Logik beziehenden billig den ersten Platz ein.

Den eigentlichen Mittelpunct der theoretischen Speculation bildet demnächst bekanntlich die „Kritik der reinen Vernunft" und um sie gruppirt sich der Zeit nach theils vorangehend, theils nachfolgend eine Reihe kleinerer Schriften. Die Kritik der reinen Vernunft nimmt einen Band für sich in Anspruch; es entstand also die Frage, ob die kleineren metaphysischen Schriften, (wenn es erlaubt ist, sie so zu nennen, da Kant von Metaphysik im Sinne der älteren, so wie der neueren Schulen ebensowenig etwas wissen wollte, als von einer Identificirung der Logik und Metaphysik,) vor oder nach ihr ihre Stelle erhalten sollten? Schien es nun Anfangs zweckmäßig, ihnen eine zweite Abtheilung des ersten Bandes anzuweisen, so machte es doch ebenso die Oekonomie des Druckes, da bei einer solchen Anordnung der erste Band übermäßig stark geworden wäre, der übrige Stoff aber in die festgesetzte Zahl von 10 Bänden sich nicht wohl fügen wollte, als der Uebelstand, daß dann die „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik" und Abhandlungen, wie z. B. die „über eine Entdeckung, nach der alle neue Kri-

tik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll", der Kritik der Vernunft hätten vorausgestellt werden müssen, nothwendig, dieser selbst den zweiten, den kleineren metaphysischen Schriften aber den dritten Band zuzutheilen.

Der bei Kant sehr bestimmt hervortretende Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, welche ursprünglich die beiden Hauptflügel seines philosophischen Systemes bildeten, und der Umstand, daß er selbst sie durch das Mittelgebäude der Kritik der Urtheilskraft zu verbinden sich erst in späterer Zeit bewogen fand, geboten, unmittelbar darauf die Werke folgen zu lassen, welche die Grundlage seiner praktischen Philosophie enthalten, also die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und „die Kritik der praktischen Vernunft." Von hier aus laufen zwei Reihen specieller Untersuchungen aus, von denen die eine die systematische Ausführung der praktischen Principien in den „metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre, der Rechtslehre" und der Schrift „zum ewigen Frieden", die andere die Religionsphilosophie zum Gegenstande hat. Einige kleinere Abhandlungen, die theils die Philosophie der Geschichte, wie sie Kant vorzugsweise vom ethischen Standpuncte aus betrachtete, theils specielle Fragen der Moral und Rechtsphilosophie betreffen, schließen sich hier den einzelnen Hauptwerken ganz ungezwungen an und diesem ganzen Complexe ist der vierte bis sechste Band angewiesen worden. Dabei schien es zweckmäßiger, die Schrift über „den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", ob sie gleich im Geiste des älteren Wolf'schen Dogmatismus gedacht ist, dem sechsten, als dem dritten Bande einzuordnen, weil sie sich doch ausdrücklich auf die Grundfrage aller Religion bezieht und gerade durch die Nebeneinanderstellung

dieſer und der ſpäteren hieher gehörigen Schriften Kant's der Gegenſatz ſeiner früheren und ſpäteren Denkart recht deutlich hervortritt.

So wie nun die Religionsphiloſophie, obwohl ſie in der ausgebildeten Geſtalt des Kant'ſchen Syſtems ausſchließend auf ethiſche Principien gegründet wird, das Gebiet der theoretiſchen Philoſophie unwillkührlich berührt und auf ſie zurückleitet, ſo ſchließt ſich daran im ſiebenten Bande die „Kritik der Urtheilskraft", deren Aufgabe es iſt, den Zweckbegriff zu entwickeln und anzuwenden. Die dem Kant'ſchen Syſtem eigenthümliche Subſumtion des Schönen unter dieſen Begriff weiſt den „Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" hier ihre natürliche Stelle an, während die Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft im Gegenſatze zu der äſthetiſchen den Uebergang zu den Schriften bildet, die ſich entweder auf eigentliche Naturphiloſophie, oder auf die empiriſche Kenntniß der Natur, namentlich der Erde beziehen. Demgemäß werden die „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte", die „metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft" nebſt Verwandtem den achten, die phyſiſche Geographie nebſt den in daſſelbe Gebiet gehörigen kleineren Abhandlungen den neunten Band bilden. Die Oekonomie des Druckes macht es, um einen allzu geringen Umfang des achten Bandes zu vermeiden, nothwendig, die „Naturgeſchichte und Theorie des Himmels" mit in dieſen Band aufzunehmen; und die Art, wie Kant in dieſer Schrift ſeine Aufgabe behandelt, rechtfertigt auch dieſe äußere Rückſicht zur Genüge. Der zehnte Band endlich wird die größeren und kleineren Schriften über Anthropologie und Pädagogik enthalten, ein Gebiet, auf welchem ſich Kant mit beſonderer Vorliebe bewegt, und daran ſchießt ſich in den oben bezeichneten Grenzen die Mittei-

lung der Briefe, und einiger anderen zur Biographie Kant's gehörigen Actenstücke.

Indem die Darlegung der Gründe, aus welchen diese oder jene einzelne Abhandlung gerade ihre bestimmte Stelle erhalten hat, wo es nöthig ist, den Vorreden zu den einzelnen Bänden vorbehalten wird, während ein chronologisch geordnetes Verzeichniß der sämmtlichen Schriften Kant's mit den nöthigen literarischen Nachweisungen am Schlusse dieser Ausgabe beigegeben werden soll, ist hier noch über die bei der Orthographie, Interpunction und Revision des Textes befolgten Grundsätze Rechenschaft zu geben.

In Beziehung auf die Orthographie berichtet zwar Jäsche†), daß Kant streng bei der in seiner Jugend gewöhnlichen und allgemein angenommenen Orthographie geblieben sei und jede Veränderung derselben für eine unnütze Beschwerde für den Leser gehalten habe; indessen lehrt theils die Vergleichung der ursprünglichen Ausgaben seiner Schriften aus der früheren und späteren Zeit, daß er den allmähligen, vielfach wechselnden Umgestaltungen der deutschen Rechtschreibung in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nachgab und viele veraltete Schreibweisen selbst fallen ließ, theils findet sich, man kann fast sagen, in keiner einzigen seiner Schriften für sich betrachtet, eine gleichförmige Orthographie festgehalten. Für Beides ließen sich Beispiele in Masse anführen, und es würde schlechthin unmöglich sein, in den Ausgaben seiner Schriften, die noch von ihm selbst besorgt worden sind, in dieser Beziehung irgend ein festes und durchgreifendes Princip zu entdecken. Aus diesem Grunde durfte bei der Feststellung der Orthographie ohne Gefahr auf die, welche, um einen neuerlich von Guhrauer auch auf Leibnitz angewendeten Ausdruck Goethe's zu gebrauchen, sich mehr mit, als an einem Schriftsteller beschäf-

†) J. Kant geschildert in Briefen an einen Freund. Königsberg 1804. S. 50.

tigen wollen, Rücksicht genommen werden; und ohne pedantische Aengstlichkeit ist daher diejenige Orthographie eingeführt worden, welche im Allgemeinen und abgesehen von den Unbestimmtheiten im Einzelnen, die jetzt durchschnittlich übliche ist. Eine affectirte Beibehaltung des ganz Veralteten und allgemein Verworfenen würde eine ebenso unnütze Beschwerde für den Leser gewesen sein, als es eine affectirte Veränderung der üblichen Rechtschreibung in Kant's eigenen Augen war. Wenn daher in den älteren Ausgaben der einzelnen Abhandlungen und theilweise bis in die neunziger Jahre herab Schreibweisen, wie z. B. Cörper, solte, wolte, bestimt, aufwerts, kan, betrift, Eräugniß, würklich, ausfündig, bewafnet, Geschäffte, Guth, Erwegung, ruhmräthig, Urteil ꝛc. ꝛc. vorkommen, so ist darauf billiger Weise keine Rücksicht genommen worden. — Der schwankende Gebrauch des c und des k in den aus dem Griechischen und Lateinischen stammenden Wörtern, vermöge dessen man auch wohl gelegentlich einmal abstrackt findet, ist dahin fixirt, daß, wo nicht eine Abweichung durch den Tonlaut gefordert wurde, wie z. B. in den Worten cyklopisch, Cyklus, Cynismus, oder das Fremdwort geradezu in die deutsche Sprache eingebürgert ist, wie z. B. in den Worten: Zirkel, Klasse, bei den ursprünglich griechischen Worten k, bei den lateinischen c geschrieben wurde. Bei Adjectiven und Infinitiven, wo sie die Bedeutung von Substantiven haben, wurden die größeren Anfangsbuchstaben angewendet; wodurch in manchen Fällen das leichtere Verständniß wesentlich gefördert wurde. Der Buchstabe y ist in deutschen Wörtern der Gleichförmigkeit wegen ganz verbannt worden u. s. w. Die Schwierigkeit in Beziehung auf die Orthographie liegt überhaupt nicht sowohl in der Feststellung derselben, als vielmehr in der Sorgfalt, die es verlangt, sie in allen einzelnen Fällen festzuhalten, indem man sich unter der großen Masse von

Ungleichförmigkeiten, wie sie in den bisherigen Ausgaben der Werke Kant's vorliegt, theils nicht selten zuletzt doch nur an den individuellen Fall gewiesen sieht, theils es auch leicht geschehen kann, daß man hie und da einen einzelnen Buchstaben selbst bei wiederholter Durchsicht übersieht; daher für solche Fälle eine billige Entschuldigung von Seiten des Lesers erwartet werden darf.

Mehr Vorsicht war in Beziehung auf die etwanige Abänderung der Sprachform nöthig. Auch hier kommt bei Kant Manches vor, was theils das Gepräge seines Zeitalters, theils der Provinz, in welcher er lebte, trägt. In die letztere Classe von Eigenthümlichkeiten gehört z. B., daß er durch die Form: sein sowohl den Infinitiv, als die dritten Personen in der Mehrzahl des Indicativs und Conjunctivs bezeichnet. Hier schien es nicht nur unbedenklich, sondern sogar nothwendig, sein, sind und seien zu unterscheiden. Die Wahl des Indicativs oder Conjunctivs ist in manchen Fällen nicht ganz sicher; es kann dabei einzig Kant's eigener Sprachgebrauch entscheiden, der in vorzugsweise vielen Fällen den Conjunctiv fordert, wiewohl auch andere Stellen, wo sonst wohl der Conjunctiv zu erwarten wäre, von der Art sind, daß in der besonderen Beschaffenheit der Construction der Indicativ mit Bestimmtheit angedeutet ist†). Ebenso bedient sich Kant in seinen früheren Schriften, wiewohl nicht durchgehend statt der Pluralendung auf en der auf e (z. B. die reine Vernunftbegriffe und Aehnliches), was ebenfalls geändert worden ist, wo die bei Kant übliche Form einen Mißlaut hervorzubringen schien. Eine bloße Mode der letzten Jahrzehente des vorigen Jahrhunderts war es ferner, statt: Skepticismus, Dogmatismus u. s. w. Skepticism, Dogmatism u. s. w. zu schreiben; auch hier wurde die lateinische Endung nach

†) Vgl. z. B. Bd. I, S. 32, Z. 8 v. o.

dem Beispiele der Stellen, wo sie Kant selbst ausschreibt, wiederhergestellt. Der fast durchgehends falsche Gebrauch der Präposition: vor statt: für wurde ebenfalls abgeändert; und für solche Archaismen, wie dörfte, öfterer statt öfters, entferneterm, statt entfernterem, (was übrigens auch ein Druckfehler sein kann,) die indessen nur sehr selten und in den frühesten Ausgaben vorkommen, die gewöhnliche Form eingeführt. Endlich ist die bei Kant fast durchaus gewöhnliche Schreibweise: etwas anders, und nichts anders, um der bisweilen daraus entspringenden Zweideutigkeiten willen immer in: etwas Anderes, nichts Anderes, abgeändert worden. Andere Eigenthümlichkeiten hingegen, die einen bestimmten Bildungszustand unserer Sprache bezeichnen, sind nicht angetastet worden; so z. B. das Geschlecht mancher Substantiva: die Hinderniß, die Bedürfniß, der Wachsthum, der Bauzeug, das und die Erkenntniß; Formen wie: imgleichen, zween und zwo, sonsten, alsdenn für alsdann, soferne, hiezu, hiebei, hiedurch, was für etwas, (z. B. Bd. II, S. 562, Z. 14 v. u., „es ist sehr was Ungereimtes",) Naheit für Nähe; Constructionen, wie: sich auf etwas fußen, und demgemäß einmal in der Kritik d. r. Vern.: eine Sache auf etwas fußen u. s. w.†) In diesen und ähnlichen Fällen würde jede Willkühr der Aenderung einem gerechten Tadel unterliegen und es sind daher bisweilen statt der modernisirten Formen, wenn sie in Ausgaben vorkamen, die nach Kant's Tode erschienen sind, die in den früheren Ausgaben sich findenden älteren wiederhergestellt werden.

†) Zweimal (Bd. II, S. 522, Z. 14 v. u. und Bd. I, S. 132, Text Z. 1 v. u.) ist statt stimmig, einstimmig gesetzt worden. Tieftrunk hat in seiner Sammlung von Kant's vermischten Schriften in der letzteren Stelle übereinstimmig drucken lassen. Ebenso ist Bd. II, S. 595, Z. 18 v. u. den Weg betreten st. den Weg treten gesetzt worden. Die Befugniß zu diesen Aenderungen kann man bezweifeln; deshalb mögen sie hier ausdrücklich angeführt werden.

In der Interpunction ist sich Kant selbst eben so wenig gleichgeblieben, als in der Orthographie; und während die früheren Schriften aus den ersten Jahrzehenten seiner schriftstellerischen Thätigkeit auch in dieser Hinsicht sehr ungleichförmig, ja sogar nachlässig gedruckt sind, unterscheidet sich z. B. die 2. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft von der ersten auffallend durch die größere Menge der Kommata. Nun verbietet zwar der vielfach verschlungene, durch Zwischensätze, Parentheſen und Einschaltungen aller Art bisweilen sogar überladene Periodenbau Kant's eine allzusparsame Anwendung der Interpunctionszeichen; andrerseits verhindert aber die Anwendung derselben z. B. bei zusammengehörigen, durch: und verbundenen Zwischensätzen das Verständniß und deshalb schien es zweckmäßig, namentlich die Zahl der Kommata eher zu vermindern, als zu vermehren, wobei denn sehr viele z. B. in der Kritik der reinen Vernunft zweckmäßig scheinende Veränderungen durch die Interpunction der 1. Ausgabe bestätigt wurden. Die vornehmlich in den früheren Schriften überaus häufige Anwendung des Kolon, vor den Partikeln: daß, so, weil, denn u. s. w. ist in der Regel auf ausdrückliche Anführungen und besonders hervorzuhebende Sätze beschränkt worden. Eben so ist die Masse von Gedankenstrichen, mit welchen Jäsche seine Bearbeitung der Logik Kant's höchst unnöthiger Weise ausgestattet hat, bis auf einige wenige, gestrichen worden. Wenn auch in dieser Beziehung immer sehr Vieles von der individuellen Beschaffenheit des einzelnen Falles abhängt, so durfte dabei doch im Allgemeinen Kant's eigenthümliche Vorsichtigkeit nicht aus den Augen gelassen werden, mit welcher er das, was nicht in Eins fließen sollte, auch durch äußere Zeichen zu sondern Sorge trug. Seine Vorliebe für neue Kunstausdrücke steht in einer Art geistiger Verwandtschaft mit seiner Freigebigkeit in der Interpunction und diese Eigenthümlichkeit mußte erhalten werden.

In der Revision des Textes ist, bei den Hauptwerken durchgängig und bei den kleineren Schriften, wo es irgend möglich war, auf die ersten Ausgaben und ihre Vergleichung mit den späteren zurückgegangen worden. Diese Vergleichung führt nicht immer zu gleichen Resultaten. Die kleineren Schriften Kant's sind zum großen Theile nur einmal selbstständig oder in Zeitschriften erschienen und dann in die nicht von ihm selbst besorgten Sammlungen übergegangen. Eben so liegen z. B. die „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik" (1783), der „Streit der Facultäten" (1798) nur in einer Originalausgabe vor; von anderen Werken sind dagegen bei Weitem mehr Ausgaben erschienen; so z. B. von der Kritik der reinen Vernunft, die Nachdrücke (z. B. Frankfurt u. Leipzig 1794) nicht mitgerechnet, sieben, von der Kritik der praktischen Vernunft sechs u. s. f. Da aber auch diese Vervielfältigung der Ausgaben großentheils entweder schon nach Kant's Tod oder doch in eine Zeit fällt, wo sein vorgerücktes Alter ihn zu Umarbeitungen und Vermehrungen noch ungeneigter machte, als er dies schon an sich war, so stimmen, die Kritik der reinen Vernunft und die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre ausgenommen, in welcher jedoch die Zusätze für die 2. Ausgabe einen eigenen Abschnitt bilden, die späteren Ausgaben im Ganzen mit den früheren mehrentheils zusammen und die Abweichungen derselben von einander beziehen sich nur auf Einzelnes. Wo diese Verschiedenheiten irgend von Bedeutung sind, sind sie in Anmerkungen, die das Zeichen † haben, unter dem Texte jederzeit angegeben, willkührliche in späteren Ausgaben bisweilen vorkommende Veränderungen oder Nachlässigkeiten aber stillschweigend auf den ursprünglichen Text zurückgeführt worden.

Aus dieser Absicht, die einzelnen Werke Kant's dem Leser nach ihrer verschiedenen Gestalt mit der möglichsten Vollständigkeit und Genauigkeit vor Augen zu legen, ist

namentlich das Verfahren in Beziehung auf die, den 2. Band dieser Ausgabe bildende **Kritik der reinen Vernunft** hervorgegangen. Die 1. und 2. Ausgabe derselben, nach welcher letzteren dann alle folgenden bis zur siebenten, man möchte fast sagen mit steigender Nachlässigkeit abgedruckt worden sind, unterscheiden sich nämlich viel wesentlicher, als in diesem Augenblicke selbst genauen Kennern der Kant'schen Philosophie durchaus bekannt sein dürfte. Diese Verschiedenheit betrifft sowohl Zusätze, als Weglassungen, als endlich auch Umarbeitungen ganzer größerer Abschnitte. Die Zusätze finden sich hauptsächlich, wie auch Kant selbst in der Vorrede zur 2. Ausg. bemerkt, in der ersten Hälfte des Werkes; so hat z. B. gleich die Einleitung eine viel weitere Ausführung und bestimmtere Gestalt gewonnen. Die Weglassungen sind verhältnißmäßig wenigere und fallen zum Theil mit der in der 2. Ausg. abgekürzten Darstellung ganzer Abschnitte, namentlich in der Kritik der Paralogismen der reinen Vernunft zusammen. Zur Erreichung des Zweckes nun, beide Ausgaben vollständig und unverändert vorzulegen, verstand sich von selbst, daß eine der beiden Ausgaben zu Grunde gelegt und die Abweichungen der anderen an den entsprechenden Stellen mitgetheilt werden mußten. Daß nun hiebei nicht die erste, sondern die zweite Ausgabe zu Grunde gelegt wurde, geschah deshalb, weil dieser Text aus der letzten Bearbeitung Kant's hervorgegangen ist, also diejenige Gestalt des Werkes enthält, in welcher er selbst es der Zukunft übergeben wissen wollte, und überdies der allgemein bekannte, in der Blüthezeit der Kant'schen Philosophie bis herab auf unsere Zeit durchgängig benutzte ist. Der 2. Bd. der vorliegenden Gesammtausgabe gibt also den Text nach der zweiten Ausgabe durchaus unverkürzt; eben so vollständig sind aber auch die Abweichungen der ersten in Anmerkungen mit dem Zeichen † entweder sogleich unter dem Texte, oder wo sich dies bei der Umarbeitung ganzer Abschnitte, deren Verglei-

chung für die allmählige Entstehung und Ausbildung der Kant'schen Lehre gerade von besonderer Wichtigkeit ist, nicht thun ließ, am Ende des Bandes als „Nachträge aus der ersten Ausgabe" (Bd. II, S. 637—698) beigefügt worden. Das Letztere war jedoch nur in zwei Fällen (Vgl. Bd. II, Anm. zu S. 127 u. 313) nöthig. Uebrigens ist kaum nöthig, zu bemerken, daß die kleinen Nachlässigkeiten, die sich im Laufe der Zeit in die späteren, namentlich die siebente Ausgabe eingeschlichen haben, durch Vergleichung mit den beiden ersten Ausgaben durchgängig verbessert worden sind; was, beiläufig gesagt, auch bei manchen der kleineren Abhandlungen nöthig war, wo z. B. ein einfacher Abdruck selbst der Tieftrunk'schen Ausgabe ohne Vergleichung mit den Originalabdrücken manche bisweilen sogar sinnstörende Fehler mit derselben Nachlässigkeit fortgepflanzt haben würde, aus welcher sie sich dort eingeschlichen haben; nicht überflüssig scheint es aber durch einige Beispiele zu belegen, daß sich an manchen Stellen Druckfehler von der 1. bis zur 7. Ausgabe fortgepflanzt haben, welche zu verbessern ganz unbedenklich schien, während in anderen Fällen hinsichtlich einer solchen Aenderung, namentlich was kleine, wenn auch an sich ganz unbedeutende Einschaltungen betrifft, Zweifel obwalten können †).

†) Um zu bezeichnen, wie weit ich in dieser Beziehung zu gehen mir erlaubt habe, mögen folgende Beispiele dienen. Bd. II, S. 229, Z. 11 v. o. ist gesetzt worden: der Materie nach f. noch; S. 269, Z. 3 v. o. in Einstimmung f. Einstimmung; S. 314, Z. 4 v. o. mir meiner bewußt bin f. mich meiner; gleich darauf: mir der Anschauung f. mir die Ansch.; S. 315, Z. 2 v. o. mir f. ich; S. 414, Z. 13 v. u. wurde f. würde; S. 425, Z. 15 v. o. Noumenon f. Phaenomenon; S. 432, Z. 13 v. v. sich verändern f. verändern; S. 500, Z. 6 v. u. noch f. nach; S. 529, Z. 9 v. u. die Erscheinungen f. der Erscheinungen; S. 548, Z. 16 v. o. über die Grenzen f. über Grenzen; S. 577, Z. 3 v. o. führt f. ist; S. 580, Z. 2 v. u. der Abnahme f. Abnahme; S. 586, Z. 18 v. u. an (wie die 1. Ausg. hat) f. von; S. 587 a. E. eines Körpers f. meines Körpers; S. 588, Z. 11 v. u. bei der Hand f. bei Hand;

Was endlich die in dem vorliegenden erſten Bande enthaltenen Schriften anlangt, ſo boten ſich nach dem oben ausgeſprochenen Princip der Anordnung zur Aufnahme in denſelben zuerſt die Schriften logiſchen Inhalts dar, nämlich die Abhandlung „über die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren“ (zuerſt gedruckt Königsberg b. Kanter 1762. 35 S. 8.), „der Verſuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“ (ebendaſ. bei deinſelb. 1763. 6 S. Vorrede u. 72 S. Text 8.) und die von Jäſche im J. 1800 (Königsberg, Nicolovius, XXIV u. 232 S. 8.) herausgegebenen Vorleſungen über Logik. Die „Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral“, bisweilen auch unter dem Titel: „über die Evidenz in den metaphyſiſchen Wiſſenſchaften“ angeführt, die von der königl. Akademie zu Berlin das Acceſſit erhalten hatte und zuerſt in Verbindung mit M. Mendelsſohn's Preisſchrift über dieſelbe Aufgabe (Berlin 1764)

S. 595, Z. 5 v. o. können f. könne; S. 623, Z. 14 v. o. ihm f. ihr; S. 657, Z. 14 v. o. überhaupt f. und überhaupt; S. 697, Z. 6 v. o. apperceptionis f. apperceptiones. An anderen Stellen z. B. Bd. II, S. 302, Z. 16 v. o. erwartet man nach: Grenzen, ſei; S. 416, Z. 7 v. o. f. von dem Erfolge der Antinomie, von dem Erfolge der mathematiſchen Antinomie; S. 523, Z. 2 v. u. f. allgemeineren, allgemeinen; S. 563, Z. 19 v. o. Nachtheil f. Vortheil; S. 580, Z. 13 v. o. f. jener, jeder; S. 628, Z. 6 v. o. nach: verwandt, macht u. ſ. w., ohne daß in dieſen und ähnlichen Fällen eine Veränderung oder ein Zuſatz gewagt wurde. Wo dies geſchehen iſt, iſt das eingeſchaltete Wort gewöhnlich durch [ ] eingeklammert; einigemal, wo der Satzbau ganz und gar unverſtändlich, ja ſogar ſinnlos iſt, iſt dies in einer Anmerkung angedeutet worden; geändert wurde in dieſer Beziehung nichts, weil es bisweilen ein charakteriſtiſches Merkmal der Schreibart Kant's iſt, daß ſie die Gedanken dem Leſer mehr andeutet, als durch die entſprechende grammatiſche Form beſtimmt bezeichnet. Ein ſinnentſtellender Druckfehler iſt leider Bd. II, S. 682, Z. 4 v. o. ſtehen geblieben und der Leſer wird daher gebeten, daſelbſt ſpecifiſch f. ſkeptiſch zu leſen.

gedruckt wurde, gibt ein klares Bild der Art, wie sich Kant damals die Methode der Philosophie, namentlich im Gegensatze zu der der Mathematik dachte und angewendet wissen wollte, und gehört deshalb ebenfalls hieher. Dasselbe gilt aber auch von einigen anderen kleineren Abhandlungen, welche, ohne einen bestimmten Gegenstand zu entwickeln sich auf Philosophie überhaupt, namentlich auf die Gesinnung, mit welcher, die Zwecke, um deretwillen, die Motive, aus welchen das philosophirende Subject sich der Wissenschaft widmen soll, beziehen. In dieser Weise zeigt die „Nachricht von seinen Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—1766" (Königsberg bei Kanter, 1 Bog. 8.) Kant als akademischen Lehrer. Die beiden Abhandlungen: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (Berl. Monatsschr. 1784, Decbr. S. 481—495) und: „Was heißt sich im Denken orientiren?" (ebendas. 1786, Octbr. S. 304—334) sind der Ausdruck einer muthigen Freimüthigkeit und ruhigen Besonnenheit, welche man ebensowohl zur Philosophie mitbringen muß, als sie in Folge derselben sich entwickeln sollen; und eben so dient der Aufsatz: „von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie" (Berl. Monatsschr. 1796, Mai S. 387—486) sammt der dazu gehörigen, an sich unbedeutenden „Beilegung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streites"†) (ebendas. Octbr. S. 368—371) zur Charakterisirung einer, den ruhigen Fortschritt des prüfenden Gedankens der prätendirten Erhabenheit innerer Gefühle und Anschauungen gegenüber geltend machenden wissenschaftlichen Denkart. Daß dabei z. B. in der Abhandlung: „was heißt sich im Denken orientiren?"

†) Vgl. Reimarus über die rationalen Verhältnisse der drei Seiten eines rechtwinklichten Dreiecks. Ebendas. August S. 145—149.

ein anderer kleiner Aufsatz: „von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" stillschweigend vorausgesetzt wird, konnte ebensowenig ein Grund sein, jene Abhandlung hier wegzulassen, als etwa die letztere mit aufzunehmen; Beziehungen und Vergleichungen dieser Art müssen in noch bei Weitem wichtigeren Puncten dem Leser selbst überlassen bleiben. Zweifelhafter könnte das Recht zur Aufnahme zweier anderer Schriften scheinen, nämlich des hier unter der Aufschrift: „über Philosophie überhaupt" mitgetheilten Aufsatzes und des „Streites der Facultäten." Den ersteren hatte Kant ursprünglich zum Zwecke einer Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft ausgearbeitet (Vgl. Bd. I, S. 138), dann aber nicht dazu benutzt und das Manuscript an Sigism. Beck, zur Benutzung für dessen „erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant" (3 Bde. Riga 1793—96) überlassen und der Letztere excerpirte daraus unter dem Titel: „Anmerkung zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft" den im 2. Bde seines Buches (S. 541 — 590) befindlichen Aufsatz, der zuerst von Fr. Chr. Starke in seine Sammlung einiger kleineren Schriften Kant's aufgenommen worden ist†). Diese Beziehung auf die Kritik der Urtheilskraft, welche Jedem in die Augen fallen würde, auch wenn sie Beck und nach ihm Starke nicht ausdrücklich erwähnt hätten, ließ die Frage entstehen, ob dieser Aufsatz nicht passender der Kritik der Urtheilskraft beigegeben werden könne. Da ihn jedoch Kant selbst von diesem Werke unabhängig erhalten hat, so hat er hier als ein encyklopädischer Umriß des ganzen Systems der Philosophie nach kritischen Grundsätzen seine Stelle gefunden und deshalb ist auch von der Ueberschrift, welche ihm Starke gegeben hat: „über

†) J. Kant's vorzügliche kleine Schriften u. Aufsätze mit Anmerkungen von Fr. Chr. Starke. 2 Bde. Lpzg 1833. (Vgl. Bd. 2. S. 223 ff.

Philosophie überhaupt und die Kritik der Urtheilskraft insbesondere" nur die erste Hälfte beibehalten worden. — In Beziehung auf den „Streit der Facultäten" endlich war die ursprüngliche Absicht gewesen, die dieses Buch bildenden drei Abhandlungen, welche Kant unabhängig von einander ausgearbeitet hatte, zu trennen und den ersten Abschnitt den Schriften über die Religion, den zweiten den Abhandlungen über die philosophische Auffassung der Geschichte, den dritten den anthropologischen Schriften zuzugesellen. Hiemit war aber der große Nachtheil verbunden, daß die Verbindung, in welche Kant diese drei, wie er selbst sagt, „zur systematischen Einheit ihrer Verbindung in einem Werke geeigneten Abhandlungen" unter dem höheren Gesichtspuncte des Streites der philosophischen Facultät mit den drei übrigen gebracht hatte, hätte aufgelöst werden müssen; und da sich gleichwohl das Ganze in der Gestalt, wie es Kant selbst herausgegeben (Königsberg, Nicolovius 1798. XXX u. 205 S. 8.), unter Voraussetzung einer durch die Verwandtschaft des Inhaltes bestimmten Anordnung keinen anderen Bande vollständig einverleiben ließ, so blieb nichts übrig, als ihm seine Stelle sogleich im ersten Bande anzuweisen; was durch den von Kant selbst bezeichneten, ganz allgemein auf die Freiheit und Selbstständigkeit philosophischer Forschung und Prüfung sich beziehenden Gesichtspunct vollkommen gerechtfertigt wird, indem die wahre Bedeutung dieses Buches eben darin liegt, daß es die Ansicht Kant's über das Verhältniß der Philosophie zu den übrigen Facultätswissenschaften repräsentirt, so daß das, was sich auf den Streit der sogenannten unteren mit jeder der drei oberen Facultäten bezieht, hier nur als Beispiel und Erläuterung der im Anfange der Schrift aufgestellten allgemeinen Sätze zu betrachten ist.

Die Aufeinanderfolge der einzelnen Abhandlungen ist übrigens in diesem Bande chronologisch geordnet und die

auf den besonderen Titeln angegebenen Jahreszahlen bezeichnen das Jahr, wo jede einzelne Schrift zuerst gedruckt worden ist. Die Bestimmung der Zeit der Ausarbeitung ist oft unmöglich, oft sehr unsicher, und eine Zeitangabe, die sich bald auf die Ausarbeitung, bald auf die Erscheinung durch den Druck bezieht, würde nur Verwirrung hervorbringen.

G. Hartenstein.

Inhaltsanzeige.

Seite

I. Die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren erwieſen. 1762. 1

II. Verſuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. 1763. 19

Vorrede 21

1. Abſchn. Erläuterung des Begriffs von den negativen Größen überhaupt 25

2. Abſchn. In welchem Beiſpiele aus der Weltweisheit angeführt werden, darin der Begriff der negativen Größen vorkommt 33

3. Abſchn. Enthält einige Betrachtungen, welche zu der Anwendung des gedachten Begriffs auf die Gegenſtände der Weltweisheit vorbereiten können 44

III. Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat. 1764. 63

Einleitung 65

1. Betracht. Allgemeine Vergleichung der Art, zur Gewißheit im mathematiſchen Erkenntniß zu gelangen, mit der im philoſophiſchen 66

2. Betracht. Die einzige Methode, zur höchſtmöglichen Gewißheit in der Metaphyſik zu gelangen 74

3. Betracht. Von der Natur der metaphyſiſchen Gewißheit . . 83

4. Betracht. Von der Deutlichkeit und Gewißheit, deren die erſten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig ſind 90

Seite

IV. M. Immanuel Kant's Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—66. 1765. 97

V. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784. 109

VI. Was heißt: sich im Denken orientiren? 1786. 119

VII. Ueber Philosophie überhaupt. 1794. 137

Von der Philosophie als einem System 139

Von dem System aller Vermögen des menschlichen Gemüths . . 143

Von der Erfahrung, als einem System für die Urtheilskraft . . 146

Von der reflectirenden Urtheilskraft 146

Von der Aesthetik des Beurtheilungsvermögens 152

Von der Nachsuchung eines Princips der technischen Urtheilskraft . 162

VIII. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. 1796. 173

IX. Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streites. 1796. 195

X. Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten. 1798. . 199

Vorrede 203

Erster Abschn. Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen 211

Einleitung 211

Eintheilung der Facultäten überhaupt 213

I.

Vom Verhältnisse der Facultäten 215

1. Abschn. Begriff und Eintheilung der oberen Facultäten 215

A. Eigenthümlichkeit der theologischen Facultät 218

B. Eigenthümlichkeit der Juristenfacultät 219

C. Eigenthümlichkeit der medicinischen Facultät 221

2. Abschn. Begriff und Eintheilung der unteren Facultät 222

3. Abschn. Vom gesetzwidrigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren 225

4. Abschn. Vom gesetzmäßigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren 228

Resultat 232

Seite

II.

Anhang einer Erläuterung des Streits der Facultäten, durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen 232

I. Materie des Streits 232

II. Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zur Beilegung des Streits 236

III. Einwürfe und Beantwortung derselben, die Grundsätze der Schriftauslegung betreffend 243

Allgemeine Anmerkung. Von Religionssecten 247

Friedens-Abschluß und Beilegung des Streits der Facultäten 262

Anhang biblisch-historischer Fragen, über die praktische Benutzung und muthmaßliche Zeit der Fortdauer dieses heiligen Buchs 270

Anhang von einer reinen Mystik in der Religion 272

Zweiter Abschn. Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen 280

Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei 280

Beschluß 296

Dritter Abschn. Der Streit der philosophischen Facultät mit der medicinischen 298

Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. — Ein Antwortschreiben an Hrn. Hofr. und Prof. Hufeland 298

Grundsätze der Diätetik 302

Beschluß 316

Nachschrift 318

XI. Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche. 1800. . . . 321

G. B. Jäsches Vorrede 323

Einleitung. I. Begriff der Logik 332

II. Eintheilung, Nutzen, Geschichte der Logik . 338

III. Begriff der Philosophie überhaupt 344

IV. Kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie . 350

V. Erkenntniß überhaupt u. s. w. 357

Seite

VI. Besondere logische Vollkommenheit des Erkenntnisses
A) der Qualität nach 365
VII. B) der Relation nach 376
VIII. C) der Qualität nach 385
IX. D) der Modalität nach 394
X. Wahrscheinlichkeit, Methode der Philosophie . 412

I. Allgemeine Elementarlehre 419
1. Abschn. Von den Begriffen 419
2. Abschn. Von den Urtheilen 431
3. Abschn. Von den Schlüssen 446
I. Verstandesschlüsse 447
II. Vernunftschlüsse 453
III. Schlüsse der Urtheilskraft 467
II. Allgemeine Methodenlehre 473
I. Von der Definition 475
II. Von der logischen Eintheilung der Begriffe 482
Verschiedene Eintheilungen der Methode 484

I.

Die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren.

1762.

Digitized by Google

§. 1.

Allgemeiner Begriff von der Natur der Vernunftschlüsse.

Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heißt *urtheilen*. Das Ding selber ist das Subject, das Merkmal das Prädicat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen *ist* oder *sein* ausgedrückt, welches, wenn es schlechthin gebraucht wird, das Prädicat als ein Merkmal des Subjects bezeichnet, ist es aber mit dem Zeichen der Verneinung behaftet, das Prädicat als ein dem Subject entgegengesetztes Merkmal zu erkennen gibt. In dem ersteren Fall ist das Urtheil bejahend, im anderen verneinend. Man versteht leicht, daß, wenn man das Prädicat ein Merkmal nennt, dadurch nicht gesagt werde, daß es ein Merkmal des Subjects sei; denn dieses ist nur in bejahenden Urtheilen also, sondern daß es als ein Merkmal von irgend einem Dinge angesehen werde, ob es gleich in einem verneinenden Urtheile dem Subjecte desselben widerspricht. So ist ein *Geist* das Ding, das ich gedenke; *zusammengesetzt* ein Merkmal von irgend etwas; das Urtheil, *ein Geist ist nicht zusammengesetzt*, stellt dieses Merkmal als widerstreitend dem Dinge selber vor.

Was ein Merkmal von dem Merkmale eines Dinges ist, das nennt man ein *mittelbares Merkmal* desselben. So ist *nothwendig* ein unmittelbares Merkmal Gottes, *unveränderlich* aber ein Merkmal des Nothwendigen und ein mittelbares Merkmal Gottes. Man sieht leicht, daß das unmittelbare zwischen dem entfernten und der Sache selbst die Stelle eines Zwischenmerkmals (**nota intermedia**) vertrete, weil nur durch dasselbe das entfernte Merkmal mit der Sache selbst verglichen wird. Man kann aber auch ein Merkmal mit einer Sache durch ein Zwischenmerkmal verneinend vergleichen, dadurch daß man erkennt, daß etwas dem unmittelbaren Merkmal einer Sache widerstreite. *Zufällig* wider-

streitet als ein Merkmal dem Nothwendigen; nothwendig aber ist ein Merkmal von Gott, und man erkennt also vermittelst eines Zwischenmerkmals, daß zufälligsein Gott widerspreche.

Nunmehro errichte ich meine Realerklärung von einem Vernunftschlusse. Ein jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal ist ein Vernunftschluß, oder mit anderen Worten: er ist die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelst eines Zwischenmerkmals. Dieses Zwischenmerkmal (nota intermedia) in einem Vernunftschluß heißt auch sonsten der mittlere Hauptbegriff (terminus medius); welches die anderen Hauptbegriffe seien, ist genugsam bekannt.

Um die Beziehung des Merkmals zu der Sache in dem Urtheile: die menschliche Seele ist ein Geist, deutlich zu erkennen, bediene ich mich des Zwischenmerkmals vernünftig, so daß ich vermittelst dessen ein Geist zu sein als ein mittelbares Merkmal der menschlichen Seele ansehe. Es müssen nothwendig hier drei Urtheile vorkommen, nämlich:

1. ein Geist sein ist ein Merkmal des Vernünftigen,
2. vernünftig ist ein Merkmal der menschlichen Seele,
3. ein Geist sein ist ein Merkmal der menschlichen Seele;

denn die Vergleichung eines entfernten Merkmals mit der Sache selbst ist nicht anders, wie durch diese drei Handlungen möglich.

In der Form der Urtheile würden sie so lauten: alles Vernünftige ist ein Geist, die Seele des Menschen ist vernünftig, folglich ist die Seele des Menschen ein Geist. Dieses ist nun ein bejahender Vernunftschluß. Was die verneinenden anlangt, so fällt es eben so leicht in die Augen, daß, weil ich den Widerstreit eines Prädicats und Subjects nicht jederzeit klar genug erkenne, ich mich, wenn ich kann, des Hülfsmittels bedienen müsse, meine Einsicht durch ein Zwischenmerkmal zu erleichtern. Setzet, man lege mir das verneinende Urtheil vor: die Dauer Gottes ist durch keine Zeit zu messen, und ich finde nicht, daß mir dieses Prädicat, so unmittelbar mit dem Subjecte verglichen, eine genugsam klare Idee des Widerstreits gebe, so bediene ich mich eines Merkmals, das ich

mir unmittelbar in diesem Subjecte vorstellen kann, und vergleiche das Prädicat damit, und vermittelst desselben mit der Sache selbst. Durch die Zeit meßbar sein widerstreitet allem Unveränderlichen, unveränderlich aber ist ein Merkmal Gottes, also u. s. w. Dieses förmlich ausgedrückt, würde so lauten: Nichts Unveränderliches ist meßbar durch die Zeit, die Dauer Gottes ist unveränderlich, folglich u. s. w.

§. 2.

Von den obersten Regeln aller Vernunftschlüsse.

Aus dem Angeführten erkennt man, daß die erste und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftschlüsse sei: ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst (nota notae est etiam nota rei ipsius); von allen verneinenden: was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst (repugnans notae repugnat rei ipsi). Keine dieser Regeln ist ferner eines Beweises fähig. Denn ein Beweis ist nur durch einen oder mehr Vernunftschlüsse möglich, die oberste Formel aller Vernunftschlüsse demnach beweisen wollen, würde heißen im Zirkel schließen. Allein daß diese Regeln den allgemeinen und letzten Grund aller vernünftigen Schlußart enthalten, erhellt daraus, weil diejenigen, die sonst bis daher von allen Logikern für die ersten Regeln aller Vernunftschlüsse gehalten worden, den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus den unsrigen entlehnen müssen. Das Dictum de omni, der oberste Grund aller bejahenden Vernunftschlüsse, lautet also: was von einem Begriff allgemein bejahet wird, wird auch von einem jeden bejahet, der unter ihm enthalten ist. Der Beweisgrund hievon ist klar. Derjenige Begriff, unter welchem andere enthalten sind, ist allemal als ein Merkmal von diesen abgesondert worden; was nun diesem Begriff zukommt, das ist ein Merkmal eines Merkmals, mithin auch ein Merkmal der Sachen selbst, von denen er ist abgesondert worden, d. i. er kommt den niedrigen zu, die unter ihm enthalten sind. Ein Jeder, der nur einigermaßen in logischen Kenntnissen unterwiesen ist, sieht leicht ein: daß dieses Dictum lediglich um dieses Grundes willen wahr sei, und daß es

also unter unserer ersten Regel stehe. Das **Dictum de nullo** steht in eben solchem Verhältniß gegen unsere zweite Regel. Was von einem Begriffe allgemein verneint wird, das wird auch von allem demjenigen verneint, was unter demselben enthalten ist. Denn derjenige Begriff, unter welchem diese anderen enthalten sind, ist nur ein von ihnen abgesondertes Merkmal. Was aber diesem Merkmal widerspricht, das widerspricht auch den Sachen selbst; folglich was den höheren Begriffen widerspricht, muß auch den niedrigen widerstreiten, die unter ihm stehen.

§. 3.

Von reinen und vermischten Vernunftschlüssen.

Es ist Jedermann bekannt, daß es unmittelbare Schlüsse gebe, da aus einem Urtheil die Wahrheit eines anderen ohne einen Mittelbegriff unmittelbar erkannt wird. Um deswillen sind dergleichen Schlüsse auch keine Vernunftschlüsse; z. E. aus dem Satze: eine jede Materie ist veränderlich, folgt geradezu: was nicht veränderlich ist, ist nicht Materie. Die Logiker zählen verschiedene Arten solcher unmittelbaren Schlußfolgen, worunter ohne Zweifel die durch die logische Umkehrung, imgleichen durch die Contraposition die vornehmsten sind.

Wenn nun ein Vernunftschluß nur durch drei Sätze geschieht, nach den Regeln, die von jedem Vernunftschlusse nur eben vorgetragen worden, so nenne ich ihn einen reinen Vernunftschluß (**ratiocinium purum**); ist er aber nur möglich, indem mehr, wie drei Urtheile mit einander verbunden sind, so ist er ein vermengter Vernunftschluß (**ratiocinium hybridum**). Setzet nämlich, daß zwischen die drei Hauptsätze noch ein unmittelbarer Schluß müsse geschoben werden und also ein Satz mehr dazu komme, als ein reiner Vernunftschluß erlaubt, so ist es **ratiocinium hybridum**. Z. E. gedenket euch, es schlösse Jemand also:

Nichts, was verweslich ist, ist einfach,
Mithin: kein Einfaches ist verweslich;
Die Seele des Menschen ist einfach,
Also: die Seele des Menschen ist nicht verweslich;

so würde er zwar keinen eigentlich zusammengesetzten Vernunftschluß haben, weil dieser aus mehreren Vernunftschlüssen bestehen soll, dieser aber enthält außer dem, was zu einem Vernunftschluß erfordert wird, noch einen unmittelbaren Schluß durch die Contraposition, und enthält vier Sätze.

Wenn aber auch wirklich nur drei Urtheile ausgedrückt würden, allein die Folge des Schlußsatzes aus diesen Urtheilen wäre nur möglich kraft einer erlaubten logischen Umkehrung, Contraposition, oder einer anderen logischen Veränderung eines dieser Vorurtheile, so wäre gleichwohl der Vernunftschluß ein **ratiocinium hybridum**; denn es kommt hier gar nicht darauf an, was man sagt, sondern was man unumgänglich nöthig hat dabei zu denken, wenn eine richtige Schlußfolge soll vorhanden sein. Nehmet einmal an, in dem Vernunftschlusse:

Nichts Verwesliches ist einfach,
Die Seele des Menschen ist einfach,
Also die Seele des Menschen ist nicht verweslich,

sei nur insofern eine richtige Folge, als ich durch eine ganz richtige Umkehrung des Obersatzes sagen kann: nichts Verwesliches ist einfach, folglich: nichts Einfaches ist verweslich; so bleibt der Vernunftschluß immer ein vermischter Schluß, weil seine Schlußkraft auf der geheimen Dazufügung dieser unmittelbaren Folgerung beruht, die man wenigstens in Gedanken haben muß.

§. 4.

In der sogenannten ersten Figur sind einzig und allein reine Vernunftschlüsse möglich, in den drei übrigen lediglich vermischte.

Wenn ein Vernunftschluß unmittelbar nach einer von unseren zwei oben angeführten obersten Regeln geführt wird, so ist er jederzeit in der ersten Figur. Die erste Regel heißt also: ein Merkmal **B** von einem Merkmal **C** einer Sache **A** ist ein Merkmal der Sache **A** selbst. Hieraus entspringen drei Sätze.

C hat zum Merkmal B,	C B Was vernünftig ist, ist ein Geist,
A hat zum Merkmal C;	A C Die menschl. Seele ist vernünftig;
Also A hat zum Merkmal B.	A B Also ist die menschl. Seele ein Geist.

Es ist sehr leicht, mehr ähnliche, und unter anderen auch auf die Regel der verneinenden Schlüsse anzuwenden, um sich zu überzeugen, daß, wenn sie diesen gemäß sind, sie jederzeit in der ersten Figur stehen, daß ich hier mit Recht eine ekelhafte Weitläuftigkeit zu verhüten suche. Man wird auch leichtlich gewahr, daß diese Regeln der Vernunftschlüsse nicht erfordern, daß außer diesen Urtheilen irgend dazwischen eine unmittelbare Schlußfolge aus einem oder anderen derselben müsse geschoben werden, wofern das Argument soll bündig sein; daher ist der Vernunftschluß in der ersten Figur von reiner Art.

In der zweiten Figur sind keine anderen, als vermischte Vernunftschlüsse möglich.

Die Regel der zweiten Figur ist diese: was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht dem Dinge selber. Dieser Satz ist nur darum wahr, weil dasjenige, dem ein Merkmal widerspricht, das widerspricht auch diesem Merkmal; was aber einem Merkmal widerspricht, widerstreitet der Sache selbst; also dasjenige, dem ein Merkmal einer Sache widerspricht, das widerstreitet der Sache selber. Hier ist nun offenbar, daß blos deswegen, weil ich den Obersatz als einen verneinenden Satz schlechthin umkehren kann, eine Schlußfolge vermittelst des Untersatzes auf die Conclusion möglich ist. Demnach muß diese Umkehrung dabei geheim gedacht werden, sonst schließen meine Sätze nicht. Der durch die Umkehrung herausgebrachte Satz aber ist eine eingeschobene unmittelbare Folge aus dem ersteren, und der Vernunftschluß hat vier Urtheile, und ist ein **ratiocinium hybridum**, z. E. wenn ich sage:

Kein Geist ist theilbar,
Alle Materie ist theilbar;
Folglich ist keine Materie ein Geist;

so schließe ich recht, nur die Schlußkraft steckt darin, weil aus dem

ersten Satz: kein Geist ist theilbar, durch eine unmittelbare Folgerung fließt: folglich nichts Theilbares ist ein Geist, und nach diesem Alles nach der allgemeinen Regel aller Vernunftschlüsse richtig folgt. Aber da nur kraft dieser daraus zu ziehenden unmittelbaren Folgerung eine Schlußfähigkeit in dem Argumente ist, so gehört dieselbe mit dazu und er hat vier Urtheile,

Kein Geist ist theilbar,
Und daher: Nichts Theilbares ist ein Geist.
Alle Materie ist theilbar,
Mithin: Keine Materie ist ein Geist.

In der dritten Figur sind keine anderen, als vermischte Vernunftschlüsse möglich.

Die Regel der dritten Figur ist folgende: was einer Sache zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht einigen, die unter einem anderen Merkmale dieser Sache enthalten sind. Dieser Satz selber ist nur darum wahr, weil ich das Urtheil, in welchem gesagt wird, daß ein anderes Merkmal dieser Sache zukommt, (per conversionem logicam) umkehren kann, wodurch es der Regel aller Vernunftschlüsse gemäß wird. Es heißt z. E.

Alle Menschen sind Sünder,
Alle Menschen sind vernünftig;
Also einige Vernünftige sind Sünder.

Dieses schließt nur, weil ich durch eine Umkehrung per accidens aus dem Untersatz also schließen kann: folglich sind einige vernünftige Wesen Menschen, und alsdenn werden die Begriffe nach der Regel aller Vernunftschlüsse verglichen, aber nur vermittelst eines eingeschobenen unmittelbaren Schlusses, und man hat ein ratiocinium hybridum.

Alle Menschen sind Sünder;
Alle Menschen sind vernünftig;
Mithin: Einige Vernünftige sind Menschen,
Also: Einige Vernünftige sind Sünder.

Ebendasselbe kann man sehr leicht in der verneinenden Art dieser Figur zeigen, welches ich um der Kürze willen weglasse.

In der vierten Figur sind keine anderen, als vermischte Vernunftschlüsse möglich.

Die Schlußart in dieser Figur ist so unnatürlich und gründet sich auf so viel mögliche Zwischenschlüsse, die als eingeschoben gedacht werden müssen, daß die Regel, die ich davon allgemein vortragen könnte, sehr dunkel und unverständlich sein würde. Um deswillen will ich nur sagen, um welcher Bedingungen willen eine Schlußkraft darin liegt. In den verneinenden Arten dieser Vernunftschlüsse ist darum, weil ich entweder durch logische Umkehrung oder Contraposition die Stellen der Hauptbegriffe verändern und also nach jedem Vordersatze seine unmittelbare Schlußfolge gedenken kann, so daß diese Schlußfolgen die Beziehung bekommen, die sie in einem Vernunftschlusse nach der allgemeinen Regel überhaupt haben müssen, eine richtige Folgerung möglich. Von den bejahenden aber werde ich zeigen, daß sie in der vierten Figur gar nicht möglich seien. Der verneinende Vernunftschluß nach dieser Figur wird, wie er eigentlich gedacht werden muß, sich auf folgende Art darstellen:

Kein Dummer ist gelehrt,
Folglich: Kein Gelehrter ist dumm;
Einige Gelehrte sind fromm,
Folglich: Einige Fromme sind gelehrt;
Also: Einige Fromme sind nicht dumm.

Es sei ein Syllogismus von der zweiten Art:

Ein jeder Geist ist einfach,
Alles Einfache ist unverweslich,
Also: Einiges Unverwesliche ist ein Geist.

Hier leuchtet deutlich in die Augen, daß das Schlußurtheil, sowie es dasteht, aus den Vordersätzen gar nicht fließen könne. Man vernimmt dieses gleich, sobald man den mittleren Hauptbegriff damit vergleicht. Ich kann nämlich nicht sagen: einiges Unverwesliche ist ein Geist, weil es einfach ist; denn darum, weil etwas einfach ist, ist es nicht sofort ein Geist. Ferner so können durch alle mögliche logische Veränderungen die Vordersätze nicht so eingerichtet werden, daß der Schlußsatz oder auch nur ein anderer Satz, aus welchem derselbe als eine unmittelbare Folge fließt, könnte

hergeleitet werden, wenn nämlich nach der in allen Figuren einmal festgesetzten Regel die Hauptbegriffe ihre Stellen so haben sollen, daß der größeste Hauptbegriff im Obersatz, der kleinere im Untersatze vorkomme *). Und obgleich, wenn ich die Stellen der Hauptbegriffe gänzlich verändere, so daß derjenige der kleinere wird, der vorher der größere war und umgekehrt, ein Schlußsatz, aus dem die gegebene Conclusion fließt, kann gefolgert werden, so ist doch alsdenn auch eine gänzliche Versetzung der Vordersätze nöthig, und der nach der vierten Figur enthaltene sogenannte Vernunftschluß enthält wohl die Materialien, aber nicht die Form, wornach geschlossen werden soll, und ist gar kein Vernunftschluß nach der logischen Ordnung, in der allein die Eintheilung der vier Figuren möglich ist, welches bei der verneinenden Schlußart in derselben Figur sich ganz anders befindet. Es wird nämlich so heißen müssen:

Ein jeder Geist ist einfach,
Alles Einfache ist unverweslich;
Also: Ein jeder Geist ist unverweslich,
Mithin: Einiges Unverwesliche ist ein Geist.

Dieses schließt ganz richtig, allein ein dergleichen Vernunftschluß ist von dem in der ersten Figur nicht durch eine andere Stelle des mittleren Hauptbegriffs unterschieden, sondern nur darin, daß die Stellen der Vordersätze verändert worden **), und in dem Schlußsatze die Stellen der Hauptbegriffe. Darin besteht aber gar nicht

*) Diese Regel gründet sich auf die synthetische Ordnung, nach welcher zuerst das entfernte und dann das nähere Merkmal mit dem Subjecte verglichen wird. Indessen wenn dieselbe gleichfalls blos willkürlich angesehen würde, so wird sie doch unumgänglich nöthig, sobald man vier Figuren haben will. Denn sobald es einerlei ist, ob ich das Prädicat der Conclusion in den Obersatz oder Untersatz bringe, so ist die erste Figur von der vierten gar nicht unterschieden. Einen dergleichen Fehler findet man in Crusii Logik, Seite 600, die Anmerk.

**) Denn wenn derjenige Satz der Obersatz ist, in dem das Prädicat der Conclusion vorkommt, so ist von der eigentlichen Conclusion, die hier aus den Vordersätzen unmittelbar fließt, der zweite Satz der Obersatz, und der erste der Untersatz. Alsdenn ist aber Alles nach der ersten Figur geschlossen, nur so, daß der aufgegebene Schlußsatz aus dem, welcher zunächst aus gedachten Urtheilen folgt, durch eine logische Umkehrung gezogen wird.

die Veränderung der Figur. Einen Fehler von dieser Art findet man an dem angeführten Orte der Crusius'schen Logik, wo man durch diese Freiheit, die Stelle der Vordersätze zu verändern, geglaubt hat in der vierten Figur, und zwar natürlicher zu schließen. Es ist Schade um die Mühe, die sich ein großer Geist gibt, an einer unnützen Sache bessern zu wollen. Man kann nur was Nützliches thun, wenn man sie vernichtigt.

§. 5.

Die logische Eintheilung der vier syllogistischen Figuren ist eine falsche Spitzfindigkeit.

Man kann nicht in Abrede sein, daß in allen diesen vier Figuren richtig geschlossen werden könne. Nun ist aber unstreitig, daß sie alle, die erste ausgenommen, nur durch einen Umschweif und eingemengte Zwischenschlüsse die Folge bestimmen, und daß eben derselbe Schlußsatz aus dem nämlichen Mittelbegriffe in der ersten Figur rein und unvermengt abfolgen würde. Hier könnte man nun denken, daß darum die drei anderen Figuren höchstens unnütz, nicht aber falsch wären. Allein wenn man die Absicht erwägt, in der sie erfunden worden und noch immer vorgetragen werden, so wird man anders urtheilen. Wenn es darauf ankäme, eine Menge von Schlüssen, die unter die Hauptur theile gemengt wären, mit diesen so zu verwickeln, daß, indem einige ausgedrückt, andere verschwiegen würden, es viele Kunst kostete, ihre Uebereinstimmung mit den Regeln zu schließen, zu beurtheilen, so würde man wohl eben nicht mehr Figuren, aber doch mehr räthselhafte Schlüsse, die Kopfbrechens genug machen könnten, noch dazu ersinnen können. Es ist aber der Zweck der Logik, nicht zu verwickeln, sondern aufzulösen, nicht verdeckt, sondern augenscheinlich etwas vorzutragen. Daher sollen diese vier Schlußarten einfach, unvermengt und ohne verdeckte Nebenschlüsse sein; sonst ist ihnen die Freiheit nicht zugestanden, in einem logischen Vortrage als Formeln der deutlichsten Vorstellung eines Vernunftschlusses zu erscheinen. Es ist auch gewiß, daß bis daher alle Logiker sie für einfache Vernunftschlüsse ohne nothwendige Da-

zwischensetzung von anderen Urtheilen angesehen haben; sonst würde ihnen niemals dieses Bürgerrecht sein ertheilt worden. Es sind also die übrigen drei Schlußarten als Regeln der Vernunftschlüsse überhaupt richtig; als solche aber, die einen einfachen und reinen Schluß enthielten, falsch. Diese Unrichtigkeit, welche es zu einem Rechte macht, Einsichten verwickeln zu dürfen, anstatt daß die Logik zu ihrem eigenthümlichen Zwecke hat, Alles auf die einfachste Erkenntnißart zu bringen, ist um desto größer, je mehr besondere Regeln, (deren eine jede Figur etliche eigene hat,) nöthig sind, um bei diesen Seitensprüngen sich nicht selbst ein Bein unterzuschlagen. In der That, wenn jemals auf eine gänzlich unnütze Sache viel Scharfsinnigkeit verwandt und viel scheinbare Gelehrsamkeit verschwendet worden ist, so ist es diese. Die sogenannten Modi, die in jeder Figur möglich sind, durch seltsame Wörter angedeutet, die zugleich mit viel geheimer Kunst Buchstaben enthalten, welche die Verwandlung in die erste erleichtern, werden künftighin eine schätzbare Seltenheit von der Denkungsart des menschlichen Verstandes enthalten, wenn dereinst der ehrwürdige Rost des Alterthums einer besser unterwiesenen Nachkommenschaft die emsigen und vergeblichen Bemühungen ihrer Vorfahren an diesen Ueberbleibseln wird bewundern und bedauern lehren.

Es ist auch leicht, die erste Veranlassung in dieser Spitzfindigkeit zu entdecken. Derjenige, so zuerst einen Syllogismus in drei Reihen über einander schrieb, ihn wie ein Schachbrett ansahe und versuchte, was aus der Versetzung der Stellen des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben so betroffen, da er gewahr ward, daß ein vernünftiger Sinn herauskam, als einer, der ein Anagramm im Namen findet. Es war eben so kindisch, sich über das Eine wie über das Andere zu erfreuen, vornämlich da man darüber vergaß, daß man nichts Neues in Ansehung der Deutlichkeit, sondern nur eine Vermehrung der Undeutlichkeit aufbrächte. Allein es ist einmal das Loos des menschlichen Verstandes so bewandt; entweder ist er grüblerisch und geräth auf Fratzen, oder er hascht verwegen nach zu großen Gegenständen und baut

Luftschlösser. Von dem großen Haufen der Denker wählt der eine die Zahl 666, der andere den Ursprung der Thiere und Pflanzen oder die Geheimnisse der Vorsehung. Der Irrthum, darin beide gerathen, ist von sehr verschiedenem Geschmack, sowie die Köpfe verschieden sind.

Die wissenswürdigen Dinge häufen sich zu unseren Zeiten. Bald wird unsere Fähigkeit zu schwach, und unsere Lebenszeit zu kurz sein, nur den nützlichsten Theil daraus zu fassen. Es bieten sich Reichthümer im Ueberflusse dar, welche einzunehmen, wir manchen unnützen Plunder wieder wegwerfen müssen. Es wäre besser gewesen, sich niemals damit zu beläſtigen.

Ich würde mir zu sehr schmeicheln, wenn ich glaubte, daß die Arbeit von einigen Stunden vermögend sein werde, den Koloß umzustürzen, der sein Haupt in die Wolken des Alterthums verbirgt und dessen Füße von Thon sind. Meine Absicht ist nur, Rechenschaft zu geben, weswegen ich in dem logischen Vortrage, in welchem ich nicht Alles meiner Einsicht gemäß einrichten kann, sondern Manches dem herrschenden Geschmack zu Gefallen thun muß, in diesen Materien nur kurz sein werde, um die Zeit, die ich dabei gewinne, zur wirklichen Erweiterung nützlicher Einsichten zu verwenden.

Es gibt noch eine gewisse andere Brauchbarkeit der Syllogistik, nämlich vermittelst ihrer in einem gelehrten Wortwechsel dem Unbehutsamen den Rang abzulaufen. Da dieses aber zur Athletik der Gelehrten gehört, einer Kunst, die sonsten wohl sehr nützlich sein mag, nur daß sie nicht viel zum Vortheil der Wahrheit beiträgt, so übergehe ich sie hier mit Stillschweigen.

§. 6.

Schlußbetrachtung.

Wir sind demnach belehrt, daß die obersten Regeln aller Vernunftschlüsse unmittelbar auf diejenige Ordnung der Begriffe führen, die man die erste Figur nennt, daß alle andere Versetzungen des Mittelbegriffs nur eine richtige Schlußfolge geben, indem sie

durch leichte unmittelbare Folgerungen auf solche Sätze führen, die in der einfachen Ordnung der ersten Figur verknüpft sind; daß es unmöglich sei, in mehr, wie einer Figur einfach und unvermengt zu schließen, weil doch immer nur die erste Figur, die durch versteckte Folgerungen in einem Vernunftschlusse verborgen liegt, die Schlußkraft enthält und die veränderte Stellung der Begriffe nur einen kleinen oder größeren Umschweif verursacht, den man zu durchlaufen hat, um die Folge einzusehen, und daß die Eintheilung der Figuren überhaupt, insofern sie reine und mit keinen Zwischenurtheilen vermischte Schlüsse enthalten sollen, falsch und unmöglich sei. Wie unsere allgemeinen Grundregeln aller Vernunftschlüsse zugleich die besonderen Regeln der sogenannten ersten Figur enthalten, ingleichen, wie man aus dem gegebenen Schlußsatze und dem mittleren Hauptbegriffe sogleich einen jeden Vernunftschluß aus einer der übrigen Figuren ohne die unnütze Weitläuftigkeit der Reductionsformeln in die erste und einfache Schlußart verändern könne, so, daß entweder die Conclusion selber oder ein Satz, daraus diese unmittelbare Folgerung fließt, geschlossen wird, ist aus unserer Erläuterung so leicht abzunehmen, daß ich mich dabei nicht aufhalte.

Ich will diese Betrachtung nicht endigen, ohne einige Anmerkungen beigefügt zu haben, die auch anderweitig von erheblichem Nutzen sein könnten.

Ich sage demnach erstlich: daß ein deutlicher Begriff nur durch ein Urtheil, ein vollständiger aber nicht anders, als durch einen Vernunftschluß möglich sei. Es wird nämlich zu einem deutlichen Begriff erfordert, daß ich etwas als ein Merkmal eines Dinges klar erkenne; dieses aber ist ein Urtheil. Um einen deutlichen Begriff vom Körper zu haben, stelle ich mir die Undurchdringlichkeit als ein Merkmal desselben klar vor. Diese Vorstellung ist aber nichts Anderes, als der Gedanke: ein Körper ist undurchdringlich. Hiebei ist nur zu merken, daß dieses Urtheil nicht der deutliche Begriff selber, sondern die Handlung sei, wodurch er wirklich wird; denn die Vorstellung, die nach dieser Handlung von der Sache selbst entspringt, ist deutlich. Es ist leicht zu

zeigen, daß ein vollständiger Begriff nur durch einen Vernunftschluß möglich sei; man darf nur den ersten Paragraph dieser Abhandlung nachsehen. Um deswillen könnte man einen deutlichen Begriff auch einen solchen nennen, der durch ein Urtheil klar ist, einen vollständigen aber, der durch einen Vernunftschluß deutlich ist. Ist die Vollständigkeit vom ersten Grade, so ist der Vernunftschluß ein einfacher; ist sie vom zweiten oder dritten, so ist sie nur durch eine Reihe von Kettenschlüssen, die der Verstand nach der Art eines Sorites verkürzt, möglich. Hieraus erhellt auch ein wesentlicher Fehler der Logik, so wie sie gemeiniglich abgehandelt wird, daß von den deutlichen und vollständigen Begriffen eher gehandelt wird, wie von Urtheilen und Vernunftschlüssen, obgleich jene nur durch diese möglich sind.

Zweitens: eben so augenscheinlich, wie es ist, daß zum vollständigen Begriffe keine andere Grundkraft der Seele erfordert werde, wie zum deutlichen, (indem dieselbe Fähigkeit, die etwas unmittelbar als ein Merkmal in einem Dinge erkennt, auch in diesem Merkmale wieder ein anderes Merkmal vorzustellen und also die Sache durch ein entferntes Merkmal zu denken gebraucht wird,) eben so leicht fällt es auch in die Augen, daß Verstand und Vernunft d. i. das Vermögen, deutlich zu erkennen, und dasjenige, Vernunftschlüsse zu machen, keine verschiedenen Grundfähigkeiten seien. Beide bestehen im Vermögen zu urtheilen; wenn man aber mittelbar urtheilt, so schließt man.

Drittens ist hieraus auch abzunehmen, daß die obere Erkenntnißkraft schlechterdings nur auf dem Vermögen zu urtheilen beruhe. Demnach, wenn ein Wesen urtheilen kann, so hat es die obere Erkenntnißfähigkeit. Findet man Ursache, ihm die letztere abzusprechen, so vermag es auch nicht zu urtheilen. Die Verabsäumung solcher Betrachtungen hat einen berühmten Gelehrten veranlaßt, den Thieren deutliche Begriffe zuzugestehen. Ein Ochs, heißt es, hat in seiner Vorstellung vom Stalle doch auch eine klare Vorstellung von seinem Merkmale der Thüre, also einen deutlichen Begriff vom Stalle. Es ist leicht, hier die Verwirrung zu verhüten.

Nicht darin besteht die Deutlichkeit eines Begriffs, daß dasjenige, was ein Merkmal vom Dinge ist, klar vorgestellt werde, sondern daß es als ein Merkmal des Dinges erkannt werde. Die Thüre ist zwar etwas zum Stalle Gehöriges und kann zum Merkmal desselben dienen, aber nur derjenige, der das Urtheil abfaßt: *diese Thüre gehört zu diesem Stalle*, hat einen deutlichen Begriff von dem Gebäude, und dieses ist sicherlich über das Vermögen des Viehes.

Ich gehe noch weiter und sage: es ist ganz was Anderes, Dinge von einander *unterscheiden*, und den *Unterschied* der Dinge *erkennen*. Das Letztere ist nur durch Urtheilen möglich und kann von keinem unvernünftigen Thiere geschehen. Folgende Eintheilung kann von großem Nutzen sein. *Logisch unterscheiden* heißt erkennen, daß ein **A** nicht **B** sei, und ist jederzeit ein verneinendes Urtheil; *physisch unterscheiden* heißt, durch verschiedene Vorstellungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werden. Der Hund unterscheidet den Braten vom Brode, weil er anders vom Braten gerührt wird; (denn verschiedene Dinge verursachen verschiedene Empfindungen und die Empfindung vom ersteren ist ein Grund von einer anderen Begierde in ihm, als die vom letzteren*), nach der natürlichen Verknüpfung seiner Triebe mit seinen Vorstellungen.) Man kann hieraus die Veranlassung ziehen, dem wesentlichen Unterschiede der vernünftigen und vernünftlosen Thiere besser nachzudenken. Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft sei, wodurch das Urtheilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen. Meine jetzige Meinung geht dahin, daß diese Kraft oder Fähigkeit nichts Anderes

*) Es ist in der That von der äußersten Erheblichkeit, bei der Untersuchung der thierischen Natur hierauf Acht zu haben. Wir werden an ihnen lediglich äußere Handlungen gewahr, deren Verschiedenheit unterschiedliche Bestimmungen ihrer Begierde anzeigt. Ob in ihrem Inneren diejenige Handlung der Erkenntnißkraft vorgeht, da sie sich der Uebereinstimmung oder des Widerstreits desjenigen, was in einer Empfindung ist, mit dem, was in einer anderen befindlich ist, bewußt seien und also urtheilen, das folgt gar nicht daraus.

ſei, als das Vermögen des inneren Sinnes d. i. ſeine eigene Vorſtellungen zum Objecte ſeiner Gedanken zu machen. Dieſes Vermögen iſt nicht aus einem anderen abzuleiten, es iſt ein Grundvermögen im eigentlichen Verſtande und kann, wie ich dafür halte, blos vernünftigen Weſen eigen ſein. Auf demſelben aber beruht die ganze obere Erkenntnißkraft. Ich ſchließe mit einer Vorſtellung, die denjenigen angenehm ſein muß, welche das Vergnügen über die Einheit in den menſchlichen Erkenntniſſen empfinden können. Alle bejahende Urtheile ſtehen unter einer gemeinſchaftlichen Formel, dem Satze der Einſtimmung: **cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi non oppositum.** Alle bejahende Vernunftſchlüſſe ſind unter der Regel enthalten: **nota notae est nota rei ipsius**; alle verneinende unter dieſer: **oppositum notae opponitur rei ipsi.** Alle Urtheile, die unmittelbar unter den Sätzen der Einſtimmung oder des Widerſpruchs ſtehen, das iſt, bei denen weder die Identität, noch der Widerſtreit durch ein Zwiſchenmerkmal, (mithin nicht vermittelſt der Zergliederung der Begriffe,) ſondern unmittelbar eingeſehen wird, ſind unerweisliche Urtheile; diejenigen, wo ſie mittelbar erkannt werden kann, ſind erweislich. Die menſchliche Erkenntniß iſt voll ſolcher unerweislicher Urtheile. Vor jeglicher Definition kommen deren etliche vor, ſobald man, um zu ihr zu gelangen, dasjenige, was man zunächſt und unmittelbar an einem Dinge erkennt, ſich als ein Merkmal deſſelben vorſtellt. Diejenigen Weltweiſen irren, die ſo verfahren, als wenn es gar keine unerweislichen Grundwahrheiten außer einer gebe. Diejenigen irren eben ſo ſehr, die ohne genugſame Gewährleiſtung zu freigebig ſind, verſchiedene ihrer Sätze dieſes Vorzugs zu würdigen.

II.

Versuch,

den Begriff

der negativen Größen

in die Weltweisheit einzuführen.

1763.

Vorrede.

Der Gebrauch, den man in der Weltweisheit von der Mathematik machen kann, besteht entweder in der Nachahmung ihrer Methode, oder in der wirklichen Anwendung ihrer Sätze auf die Gegenstände der Philosophie. Man sieht nicht, daß der erstere bis daher von einigem Nutzen gewesen sei, so großen Vortheil man sich auch anfänglich davon versprach; und es sind auch allmälich die vielbedeutenden Ehrennamen weggefallen, mit denen man die philosophischen Sätze aus Eifersucht gegen die Geometrie ausschmückte, weil man bescheidentlich einsahe, daß es nicht wohl stehe, in mittelmäßigen Umständen trotzig zu thun und das beschwerliche non liquet allem diesem Gepränge keinesweges weichen wollte.

Der zweite Gebrauch ist dagegen für die Theile der Weltweisheit, die er betroffen hat, desto vortheilhafter geworden, welche dadurch, daß sie die Lehren der Mathematik in ihren Nutzen verwandten, sich zu einer Höhe geschwungen haben, darauf sie sonsten keinen Anspruch hätten machen können. Es sind dieses aber auch nur die zur Naturlehre gehörigen Einsichten, man müßte denn etwa die Logik der Erwartungen in Glücksfällen auch zur Weisheit zählen wollen. Was die Metaphysik anlangt, so hat diese Wissenschaft, anstatt sich einige von den Begriffen oder Lehren der Mathematik zu Nutze zu machen, vielmehr sich öfters wider sie bewaffnet, und, wo sie vielleicht sichere Grundlagen hätte entlehnen können, um ihre Betrachtungen darauf zu gründen, sieht man sie bemüht, aus den Begriffen des Mathematikers nichts, als feine Erdichtungen zu machen, die außer seinem Felde wenig Wahres an sich haben. Man kann leicht errathen, auf welcher Seite der Vor-

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

theil sein werde in dem Streite zweier Wissenschaften, deren die eine alle insgesammt an Gewißheit und Deutlichkeit übertrifft, die andere aber sich allererst bestrebt, dazu zu gelangen.

Die Metaphysik sucht z. E. die Natur des Raumes und den obersten Grund zu finden, daraus sich dessen Möglichkeit verstehen läßt. Nun kann wohl hiezu nichts behülflicher sein, als wenn man zuverlässig erwiesene Data irgend woher entlehnen kann, um sie in seiner Betrachtung zum Grunde zu legen. Die Geometrie liefert deren einige, welche die allgemeinsten Eigenschaften des Raumes betreffen, z. E. daß der Raum gar nicht aus einfachen Theilen bestehe; allein man geht sie vorbei und setzt sein Zutrauen lediglich auf das zweideutige Bewußtsein dieses Begriffs, indem man ihn auf eine ganz abstracte Art denkt. Wenn denn die Speculation nach diesem Verfahren mit den Sätzen der Mathematik nicht übereinstimmen will, so sucht man seinen erkünstelten Begriff durch den Vorwurf zu retten, den man dieser Wissenschaft macht, als wenn die Begriffe, die sie zum Grunde legt, nicht von der wahren Natur des Raumes abgezogen, sondern willkürlich ersonnen worden. Die mathematische Betrachtung der Bewegung, verbunden mit der Erkenntniß des Raumes, geben gleicher Gestalt viele Data an die Hand, um die metaphysische Betrachtung von der Zeit in dem Gleise der Wahrheit zu erhalten. Der berühmte Herr Euler hat hiezu unter anderen einige Veranlassung gegeben*), allein es scheint bequemer, sich in finsteren und schwer zu prüfenden Abstractionen aufzuhalten, als mit einer Wissenschaft in Verbindung zu treten, welche nur an verständlichen und augenscheinlichen Einsichten Theil nimmt.

Der Begriff des unendlich Kleinen, darauf die Mathematik so öfters hinauskommt, wird mit einer angemaßten Dreistigkeit so geradezu als erdichtet verworfen, anstatt daß man eher vermuthen sollte, daß man noch nicht genug davon verstände, um ein Urtheil darüber zu fällen. Die Natur selbst scheint gleichwohl nicht undeutliche Be-

*) Hist. de l'Acad. Royale des sc. et belles lettr. L'ann. 1748.

weisthümer an die Hand zu geben, daß dieser Begriff sehr wahr sei. Denn wenn es Kräfte gibt, welche eine Zeit hindurch continuirlich wirken, um Bewegungen hervorzubringen, wie allem Ansehen nach die Schwere ist, so muß die Kraft, die sie im Anfangsaugenblicke oder in Ruhe ausübt, gegen die, welche sie in einer Zeit mittheilt, unendlich klein sein. Es ist schwer, ich gestehe es, in die Natur dieser Begriffe hineinzudringen; aber diese Schwierigkeit kann allenfalls nur die Behutsamkeit unsicherer Vermuthungen, aber nicht entscheidende Aussprüche der Unmöglichkeit rechtfertigen.

Ich habe für jetzt die Absicht, einen Begriff, der in der Mathematik bekannt genug, allein der Weltweisheit noch sehr fremd ist, in Beziehung auf diese zu betrachten. Es sind diese Betrachtungen nur kleine Anfänge, wie es zu geschehen pflegt, wenn man neue Aussichten eröffnen will, allein sie können vielleicht zu wichtigen Folgen Anlaß geben. Aus der Verabsäumung des Begriffs der negativen Größen sind eine Menge von Fehlern oder auch Mißdeutungen der Meinungen Anderer in der Weltweisheit entsprungen. Wenn es z. E. dem berühmten Herrn D. Crusius beliebt hätte, sich den Sinn der Mathematiker bei diesem Begriffe bekannt zu machen, so würde er die Vergleichung des Newton nicht bis zur Bewunderung falsch gefunden haben*), da er die anziehende Kraft, welche in vermehrter Weite, doch nahe bei den Körpern nach und nach in eine zurückstoßende ausartet, mit den Reihen vergleicht, in denen da, wo die positiven Größen aufhören, die negativen anfangen. Denn es sind die negativen Größen nicht Negationen von Größen, wie die Aehnlichkeit des Ausdrucks ihn hat vermuthen lassen, sondern etwas an sich selbst wahrhaftig Positives, nur was dem anderen entgegengesetzt ist. Und so ist die negative Anziehung nicht die Ruhe, wie er dafür hält, sondern die wahre Zurückstoßung.

Doch ich schreite zur Abhandlung selbst, um zu zeigen, welche Anwendung dieser Begriff überhaupt in der Weltweisheit haben könne.

*) Crusius Naturl. 1. Th. §. 295.

Der Begriff der negativen Größen iſt in der Mathematik lange im Gebrauch geweſen, und daſelbſt auch von der äußerſten Erheblichkeit. Indeſſen iſt die Vorſtellung, die ſich die Mehreſten davon machten, und die Erläuterung, die ſie gaben, wunderlich und widerſprechend; obgleich daraus auf die Anwendung keine Unrichtigkeit abfloß; denn die beſonderen Regeln vertraten die Stelle der Deſinition und verſicherten den Gebrauch, was aber in dem Urtheil über die Natur dieſes abſtracten Begriffs geirrt ſein mochte, blieb müßig und hatte keine Folgen. Niemand hat vielleicht deutlicher und beſtimmter gewieſen, was man ſich unter den negativen Größen vorzuſtellen habe, als der berühmte Herr Profeſſor Käſtner*), unter deſſen Händen Alles genau, faßlich und angenehm wird. Der Tadel, den er bei dieſer Gelegenheit auf die Eintheilungsſucht eines grundabſtracten Philoſophen wirft, iſt viel allgemeiner, als er daſelbſt ausgedrückt wird, und kann als eine Aufforderung angeſehen werden, die Kräfte der angemaßten Scharfſinnigkeit mancher Denker an einem wahren und brauchbaren Begriffe zu prüfen, um ſeine Beſchaffenheit philoſophiſch feſtzuſetzen, deſſen Richtigkeit durch die Mathematik ſchon geſichert iſt; welches ein Fall iſt, dem die falſche Metaphyſik gerne ausweicht, weil hier gelehrter Unſinn nicht ſo leicht, wie ſonſten das Blendwerk von Gründlichkeit zu machen vermag. Indem ich es unternehme, der Weltweisheit den Gewinn von einem annoch ungebrauchten, obzwar höchſt nöthigen Begriffe zu verſchaffen, ſo wünſche ich auch keine anderen Richter zu haben, als von der Art, wie derjenige Mann von allgemeiner Einſicht iſt, deſſen Schriften mir hiezu die Veranlaſſung geben. Denn was die

*) Anfangsgr. der Arithm. S. 59—62.

metaphyſiſchen Intelligenzen von vollendeter Einſicht anlangt, ſo müßte man ſehr unerfahren ſein, wenn man ſich einbildete, daß zu ihrer Weisheit noch etwas könnte hinzugethan, oder von ihrem Wahne etwas könnte hinweggenommen werden.

Erſter Abſchnitt.

Erläuterung des Begriffes von den negativen Größen überhaupt.

Einander entgegengeſetzt iſt, wovon Eines dasjenige aufhebt, was durch das Andere geſetzt iſt. Dieſe Entgegenſetzung iſt zwiefach; entweder logiſch durch den Widerſpruch, oder real d. i. ohne Widerſpruch.

Die erſte Oppoſition, nämlich die logiſche, iſt diejenige, worauf man bis daher einzig und allein ſein Augenmerk gerichtet hat. Sie beſteht darin, daß von ebendemſelben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird. Die Folge dieſer logiſchen Verknüpfung iſt gar Nichts (**nihil negativum irrepraesentabile**), wie der Satz des Widerſpruchs es ausſagt. Ein Körper in Bewegung iſt auch Etwas (**cogitabile**); allein ein Körper, der in Bewegung und in eben demſelben Verſtande zugleich nicht in Bewegung wäre, iſt gar Nichts.

Die zweite Oppoſition, nämlich die reale, iſt diejenige, da zwei Prädicate eines Dinges entgegengeſetzt ſind, aber nicht durch den Satz des Widerſpruchs. Es hebt hier auch Eins dasjenige auf, was durch das Andere geſetzt iſt; allein die Folge iſt Etwas (**cogitabile**). Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend, und eine gleiche Beſtrebung eben deſſelben in entgegengeſetzter Richtung widerſprechen einander nicht und ſind als Prädicate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon iſt die Ruhe, welche Etwas (**repraesentabile**) iſt. Es iſt dieſes gleichwohl eine wahre Entgegenſetzung. Denn was durch die eine Tendenz, wenn ſie allein wäre, geſetzt

wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen ſind wahrhafte Prädicate eines und ebendeſſelben Dinges, die ihm zugleich zukommen. Die Folge davon iſt auch Nichts, aber in einem anderen Verſtande, wie beim Widerſpruch, (**nihil privativum, repraesentabile**). Wir wollen dieſes Nichts künftighin Zero = 0 nennen, und es iſt deſſen Bedeutung mit der von einer Verneinung (**negatio**), Mangel, Abweſenheit, die ſonſt bei Weltweiſen im Gebrauch ſind, einerlei, nur mit einer näheren Beſtimmung, die weiter unten vorkommen wird.

Bei der logiſchen Repugnanz wird nur auf diejenige Beziehung geſehen, dadurch die Prädicate eines Dinges einander und ihre Folgen durch den Widerſpruch aufheben. Welches von beiden wahrhaftig bejahend (**realitas**), und welches wahrhaftig verneinend (**negatio**) ſei, darauf hat man hiebei gar nicht Acht. Z. E. finſter und nicht finſter in einerlei Verſtande zugleich ſein, iſt in ebendemſelben Subject ein Widerſpruch. Das erſtere Prädicat iſt logiſch bejahend, das andere logiſch verneinend, obgleich jenes im metaphyſiſchen Verſtande eine Negation iſt. Die Realrepugnanz beruht auch auf einer Beziehung zweier Prädicate ebendeſſelben Dinges gegen einander; aber dieſe iſt von ganz anderer Art. Durch eines derſelben iſt dasjenige nicht verneint, was durch das andere bejaht iſt, denn dieſes iſt unmöglich, ſondern beide Prädicate **A** und **B** ſind bejahend; nur da von jedem beſonders die Folgen **a** und **b** ſein würden, ſo iſt durch beide zuſammen in einem Subject nicht Eins, auch nicht das Andere; alſo iſt die Folge Zero. Setzet, Jemand habe die Activſchuld **B** = 100 Rthlr. gegen einen Anderen, ſo iſt dieſes ein Grund einer eben ſo großen Einnahme. Es habe aber eben derſelbe auch eine Paſſivſchuld **B** = 100 Rthlr., ſo iſt dieſes ein Grund, ſo viel wegzugeben. Beide Schulden zuſammen ſind ein Grund vom Zero, d. i. weder Geld zu geben, noch zu bekommen. Man ſieht leicht ein, daß dieſes Zero ein verhältnißmäßiges Nichts ſei, indem nämlich nur eine gewiſſe Folge nicht iſt, wie in dieſem Falle ein gewiſſes Capital, und in dem oben angeführten eine gewiſſe Bewegung nicht iſt; dagegen iſt bei der Aufhebung durch den

Widerſpruch ſchlechthin Nichts. Demnach kann das nihil negativum nicht durch Zero = 0 ausgedrückt werden, denn dieſes enthält keinen Widerſpruch. Es läßt ſich denken, daß eine gewiſſe Bewegung nicht ſei; daß ſie aber zugleich ſei und nicht ſei, läßt ſich gar nicht denken.

Die Mathematiker bedienen ſich nun der Begriffe dieſer realen Entgegenſetzung bei ihren Größen, und um ſolche anzuzeigen, bezeichnen ſie dieſelbe mit + und —. Da eine ſolche Entgegenſetzung gegenſeitig iſt, ſo ſieht man leicht, daß eine die andere entweder ganz oder zum Theil aufhebe, ohne daß desfalls diejenigen, vor denen + ſteht, von denen, vor welchen — ſteht, unterſchieden ſeien. Ein Schiff reiſe von Portugal aus nach Braſilien. Man bezeichne alle die Strecken, die es mit dem Morgenwinde thut, mit +, und die, ſo es durch den Abendwind zurücklegt, mit —. Die Zahlen ſelbſt ſollen Meilen bedeuten. So iſt die Fahrt in ſieben Tagen + 12 + 7 — 3 — 5 + 8 = 19 Meilen, die es nach Weſten gekommen iſt. Diejenigen Größen, vor denen — ſteht, haben dieſes nur als ein Zeichen der Entgegenſetzung, inſofern ſie mit denen, die + vor ſich haben, zuſammen genommen werden ſollen; ſtehen ſie aber mit denen, vor welchen auch — iſt, in Verbindung, ſo findet hier keine Entgegenſetzung mehr Statt, weil dieſe ein Gegenverhältniß iſt, welches nur zwiſchen + und — angetroffen wird. Und da die Subtraction ein Aufheben iſt, welches geſchieht, wenn entgegengeſetzte Größen zuſammengenommen werden, ſo iſt klar, daß das — eigentlich nicht ein Zeichen der Subtraction ſein könne, wie es gemeiniglich vorgeſtellt wird, ſondern das + und — zuſammen nur zuerſt eine Abziehung bezeichnen. Daher — 4 — 5 = — 9 gar keine Subtraction war, ſondern eine wirkliche Vermehrung und Zuſammenthuung von Größen einerlei Art. Aber + 9 — 5 = 4 bedeutet eine Abziehung, indem die Zeichen der Entgegenſetzung andeuten, daß die eine in der anderen, ſo viel ihr gleich iſt, aufhebe. Ebenſo bedeutet das Zeichen + für ſich allein eigentlich keine Addition, ſondern nur inſoferne die Größe, davor es ſteht, mit einer anderen, davor auch + ſteht oder gedacht wird,

ſoll verbunden werden. Soll ſie aber mit einer, davor — ſteht, zuſammengenommen werden, ſo kann dieſes nicht anders, als vermittelſt der Entgegenſetzung geſchehen, und da bedeutet das Zeichen + ſowohl, als das — eine Subtraction, nämlich daß eine Größe in der anderen, ſo viel ihr gleich iſt, aufhebe, wie — 9 + 4 = — 5. Um deswillen bedeutet das Zeichen —, in dem Falle — 9 — 4 = — 13, keine Subtraction, ſondern ebenſowohl eine Addition, wie das Zeichen + im Exempel + 9 + 4 = + 13. Denn überhaupt, ſofern die Zeichen einerlei ſind, ſo müſſen die bezeichneten Sachen ſchlechthin ſummirt werden, inſofern ſie aber verſchieden ſind, können ſie nur durch eine Entgegenſetzung, d. i. vermittelſt der Subtraction zuſammengenommen werden. Demnach dienen dieſe zwei Zeichen in der Größenwiſſenſchaft nur, um diejenigen zu unterſcheiden, die einander entgegengeſetzt ſind, das iſt, die einander in der Zuſammennehmung ganz oder zum Theil aufheben; damit man erſtlich dieſes Gegenverhältniß daraus erkenne, und zweitens, nachdem man eine von der anderen abgezogen hat, von der ſie ſich hat abziehen laſſen, man wiſſen könne, zu welcher von beiderlei Größen das Facit gehöre. So würde man in dem vorher erwähnten Falle einerlei herausbekommen, wenn der Gang mit dem Oſtwinde durch —, und die Fahrt mit dem Weſtwinde durch + wäre bezeichnet worden, nur daß das Facit alsdenn — zum Zeichen gehabt hätte.

Hieraus entſpringt der mathematiſche Begriff der negativen Größen. Eine Größe iſt in Anſehung einer anderen negativ, inſoferne ſie mit ihr nicht anders, als durch die Entgegenſetzung kann zuſammengenommen werden, nämlich ſo, daß eine in der anderen, ſo viel ihr gleich iſt, aufhebt. Dieſes iſt nun freilich wohl ein Gegenverhältniß, und Größen, die einander ſo entgegengeſetzt ſind, heben gegenſeitig von einander ein Gleiches auf, ſo daß man alſo eigentlich keine Größe ſchlechthin negativ nennen kann, ſondern ſagen muß, daß + a und — a Eines die negative Größe des Anderen ſei. Allein da dieſes immer im Sinne kann hinzugedacht werden, ſo haben die Mathematiker einmal den Gebrauch angenommen, die

Größen, vor welchen das — ſteht, negative Größen zu nennen, wobei man gleichwohl nicht aus der Acht laſſen muß, daß dieſe Benennung nicht eine beſondere Art Dinge ihrer inneren Beſchaffenheit nach, ſondern dieſes Gegenverhältniß anzeige, mit gewiſſen anderen Dingen, die durch + bezeichnet werden, in einer Entgegenſetzung zuſammengenommen zu werden.

Damit wir aus dieſem Begriffe dasjenige, was eigentlich der Gegenſtand für die Philoſophie iſt, herausnehmen, ohne beſonders auf die Größe zu ſehen, ſo bemerken wir zuerſt, daß in ihm die Entgegenſetzung enthalten ſei, welche wir oben die reale genannt haben. Es ſeien + 8 Capitalien, — 8 Paſſivſchulden, ſo widerſpricht es ſich nicht, daß beide einer Perſon zukommen. Indeſſen hebt die eine ein Gleiches auf, das durch die andere geſetzt war, und die Folge iſt Zero. Ich werde demnach die Schulden negative Capitalien nennen. Hierunter aber werde ich nicht verſtehen, daß ſie Negationen oder bloſe Verneinungen von Capitalien wären; denn alsdenn hätten ſie ſelber zum Zeichen das Zero, und dieſes Capital und Schulden zuſammen würden den Werth des Beſitzes geben 8 + 0 — 8, welches falſch iſt; ſondern daß die Schulden poſitive Gründe der Verminderung der Capitalien ſeien. Da nun dieſe ganze Benennung jederzeit nur das Verhältniß gewiſſer Dinge gegen einander anzeigt, ohne welches dieſer Begriff ſogleich aufhört, ſo würde es ungereimt ſein, darum eine beſondere Art von Dingen ſich zu gedenken und ſie negative Dinge zu nennen; denn ſelbſt der Ausdruck der Mathematiker der negativen Größen iſt nicht genau genug. Denn negative Dinge würden überhaupt Verneinungen (**negationes**) bedeuten, welches aber gar nicht der Begriff iſt, den wir feſtſetzen wollen. Es iſt vielmehr genug, daß wir die Gegenverhältniſſe ſchon erklärt haben, die dieſen ganzen Begriff ausmachen und die in der Realoppoſition beſtehen. Um indeſſen ſogleich in den Ausdrücken zu erkennen zu geben, daß das Eine der Entgegengeſetzten nicht das contradictoriſche Gegentheil des Anderen und, wenn dieſes etwas Poſitives iſt, daß jenes nicht eine bloſe Verneinung deſſelben ſei, ſondern, wie wir bald ſehen werden, als etwas Be-

jahendes ihm entgegengeſetzt ſei; ſo werden wir nach der Methode der Mathematiker, das Untergehen ein negatives Aufgehen, Fallen ein negatives Steigen, Zurückgehen ein negatives Fortkommen nennen, damit zugleich aus dem Ausdrucke erhelle, daß z. E. Fallen nicht blos vom Steigen ſo unterſchieden ſei, wie non a und a, ſondern eben ſo poſitiv ſei, als das Steigen, nur mit ihm in Verbindung allererſt den Grund von einer Verneinung enthalte. Es iſt nun freilich klar, daß ich, da Alles hier auf das Gegenverhältniß ankommt, eben ſowohl das Untergehen ein negatives Aufgehen, wie das Aufgehen ein negatives Untergehen nennen kann, imgleichen ſind Capitalien eben ſowohl negative Schulden, wie dieſe negative Capitalien ſind. Allein es iſt etwas wohlgereimter, demjenigen, worauf in jedem Falle die Abſicht vorzüglich gerichtet iſt, den Namen des Negativen beizufügen, wenn man ſein reales Gegentheil bezeichnen will. Z. E. ſo iſt es etwas ſchicklicher, Schulden negative Capitalien, als ſie umgekehrt zu nennen, obzwar in dem Gegenverhältniß ſelbſt kein Unterſchied liegt, ſondern in der Beziehung, die das Reſultat dieſes Gegenverhältniſſes auf die übrige Abſicht hat. Ich erinnere nur noch, daß ich bisweilen mich des Ausdrucks bedienen werde, daß ein Ding die Negative (Sache) von dem anderen ſei. Z. E. die Negative des Aufgehens iſt das Untergehen, wodurch ich nicht eine Negation des Anderen, ſondern etwas, was in einer Realentgegenſetzung mit dem Anderen ſteht, will verſtanden wiſſen.

Bei dieſer Realentgegenſetzung iſt folgender Satz als eine Grundregel zu bemerken. Die Realrepugnanz findet nur Statt, inſoferne zwei Dinge als poſitive Gründe eins die Folge des anderen aufhebt. Es ſei Bewegkraft ein poſitiver Grund, ſo kann ein realer Widerſtreit nur Statt finden, inſoferne eine andere Bewegkraft mit ihr in Verknüpfung ſich gegenſeitig die Folge aufheben. Zum allgemeinen Beweiſe dient Folgendes. Die einander widerſtreitenden Beſtimmungen müſſen erſtlich in ebendemſelben Subjecte angetroffen werden. Denn geſetzt, es ſei eine Beſtimmung in einem Dinge und eine andere, welche man will, in einem anderen,

so entspringt daraus keine wirkliche Entgegensetzung *). Zweitens: es kann eine der opponirten Bestimmungen bei einer Realentgegensetzung nicht das contradictorische Gegentheil der anderen sein; denn alsdenn wäre der Widerstreit logisch und, wie oben gewiesen worden, unmöglich. Drittens: es kann eine Bestimmung nicht etwas Anderes verneinen, als was durch die andere gesetzt ist; denn darin liegt gar keine Entgegensetzung. Viertens: sie können, insoferne sie einander widerstreiten, nicht alle beide verneinend sein; denn alsdenn wird durch keine etwas gesetzt, was durch die andere aufgehoben würde. Demnach müssen in jeder Realentgegensetzung die Prädicate alle beide positiv sein, doch so, daß in der Verknüpfung sich die Folgen in demselben Subjecte gegenseitig aufheben. Auf solche Weise sind Dinge, deren eins als die Negative des anderen betrachtet wird, beide für sich betrachtet positiv, allein in einem Subjecte verbunden, ist die Folge davon das Zero. Die Fahrt gegen Abend ist ebensowohl eine positive Bewegung, als die gegen Morgen, nur in ebendemselben Schiffe heben sich die dadurch zurückgelegten Wege einander ganz oder zum Theil auf.

Hiedurch will ich nun nicht gemeint haben, als ob diese einander realentgegengesetzten Dinge nicht übrigens viel Verneinungen in sich schlössen. Ein Schiff, das nach Westen bewegt wird, bewegt sich alsdenn nicht nach Osten oder Süden ꝛc. ꝛc., es ist auch nicht in allen Orten zugleich. Viele Negationen, die seiner Bewegung ankleben. Allein dasjenige, was in der östlichen sowohl, als westlichen Bewegung bei allen diesen Verneinungen noch Positives ist, dieses ist das Einzige, was einander real widerstreiten kann und wovon die Folge Zero ist.

Man kann eben dieses durch allgemeine Zeichen auf folgende Art erläutern. Alle wahrhafte Verneinungen, die mithin möglich sind, (denn die Verneinung ebendesselben, was in dem Subject zugleich gesetzt ist, ist unmöglich,) können durch das Zero $=0$ aus-

*) Wir werden in der Folge noch von einer potentialen Entgegensetzung handeln.

gedrückt werden und die Bejahung durch ein jegliches poſitives Zeichen; die Verknüpfung aber in demſelben Subjecte durch + oder —. Hier erkennt man, daß A + 0 = A, A — 0 = A, 0 + 0 = 0, 0 — 0 = 0 *) insgeſammt keine Entgegenſetzungen ſind und daß in Keinem Etwas, was geſetzt war, aufgehoben wird. Imgleichen iſt A + A keine Aufhebung und es bleibt kein Fall übrig, als dieſer, A — A = 0, d. i. daß von Dingen, deren eines die Negative des anderen iſt, beide A und alſo wahrhaftig poſitiv ſind, doch ſo, daß eines dasjenige aufhebt, was durchs andere geſetzt iſt, welches hier durch das Zeichen — angedeutet wird.

Die zweite Regel, welche eigentlich die umgekehrte der erſten iſt, lautet alſo: allenthalben, wo ein poſitiver Grund iſt und die Folge iſt gleichwohl Zero, da iſt eine Realentgegenſetzung, d. i. dieſer Grund iſt mit einem anderen poſitiven Grunde in Verknüpfung, welcher die Negative des erſteren iſt. Wenn ein Schiff im freien Meer wirklich durch Morgenwind getrieben wird und es kommt nicht von der Stelle, wenigſtens nicht ſo viel, als der Wind dazu Grund enthält, ſo muß ein Seeſtrom ihm entgegenſtreichen. Dieſes will im allgemeinen Verſtande ſo viel ſagen, daß die Aufhebung der Folge eines poſitiven Grundes jederzeit auch einen poſitiven Grund erheiſche. Es ſei ein beliebiger Grund zu einer Folge b, ſo kann niemals die Folge 0 ſein, als inſofern ein Grund zu — b, d. i. zu etwas wahrhaftig Poſitivem da iſt, welches dem erſten entgegengeſetzt iſt; b — b = 0. Wenn Jemands Verlaſſenſchaft 10000 Rthl. Capital enthält, ſo kann die ganze Erbſchaft nicht blos 6000 Rthl. ausmachen, außer inſofern 10000 — 4000 = 6000 iſt, das

*) Man könnte hier auf die Gedanken kommen, daß 0 — A noch ein Fall ſei, der hier ausgelaſſen worden. Allein dieſer iſt im philoſophiſchen Verſtande unmöglich; denn von Nichts kann was Poſitives nimmermehr weggenommen werden. Wenn in der Mathematik dieſer Ausdruck in der Anwendung richtig iſt, ſo kommt es daher, weil das Zero weder die Vermehrung noch Verminderung durch andere Größen im Geringſten etwas ändert. A + 0 — A iſt noch immer A — A, und daher das Zero ganz müßig. Der Gedanke, welcher davon entlehnt worden, als wenn negative Größen weniger, wie Nichts wären, iſt daher nichtig und ungereimt.

ist, in soferne vier tausend Thaler Schulden oder anderer Aufwand damit verbunden ist. Das Folgende wird zur Erläuterung dieser Gesetze viel beitragen.

Ich mache zu dieser Abtheilung noch folgende Anmerkung, als zum Beschlusse. Die Verneinung, in soferne sie die Folge einer realen Entgegensetzung ist, will ich Beraubung (privatio) nennen; eine jede Verneinung aber, in soferne sie nicht aus dieser Art von Repugnanz entspringt, soll hier ein Mangel (defectus, absentia) heißen. Die letztere erfordert keinen positiven Grund, sondern nur den Mangel desselben; die erstere aber hat einen wahren Grund der Position und einen eben so großen entgegengesetzten. Ruhe ist in einem Körper entweder blos ein Mangel d. i. eine Verneinung der Bewegung, in soferne keine Bewegkraft da ist; oder eine Beraubung, in soferne wohl Bewegkraft anzutreffen, aber die Folge, nämlich die Bewegung durch eine entgegengesetzte Kraft aufgehoben wird.

Zweiter Abschnitt.

In welchem Beispiele aus der Weltweisheit angeführt werden, darin der Begriff der negativen Größen vorkommt.

1.

Ein jeder Körper widersteht durch Undurchdringlichkeit der Bewegkraft eines anderen, in den Raum einzudringen, den er einnimmt. Da er bei der Kraft des anderen zur Bewegung gleichwohl ein Grund seiner Ruhe ist, so folgt aus dem Vorigen, daß die Undurchdringlichkeit eben sowohl eine wahre Kraft in den Theilen des Körpers voraussetze, vermittelst deren sie zusammen einen Raum einnehmen, als diejenige immer sein mag, womit ein anderer in diesem Raum sich zu bewegen bestrebt ist.

Stellet euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander streben. Ohne Zweifel halten sie sich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwischen beide eine Feder von gleicher Spannkraft, so wird diese durch ihre Bestrebung die nämliche Wirkung leisten

und beide Federn nach der Regel der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in Ruhe erhalten. An die Stelle dieſer Feder bringet dagegen einen feſten Körper dazwiſchen, ſo wird durch ihn eben daſſelbe geſchehen, und die vorher gedachten Federn werden durch ſeine Undurchdringlichkeit in Ruhe erhalten werden. Die Urſache der Undurchdringlichkeit iſt demnach eine wahre Kraft, denn ſie thut daſſelbe, was eine wahre Kraft thut. Wenn ihr nun Anziehung eine Urſache, welche es auch ſein mag, nennet, vermöge deren ein Körper andere nöthigt, gegen den Raum, den er einnimmt, zu drücken oder ſich zu bewegen, (es iſt aber hier genug, ſich dieſe Anziehung nur zu gedenken,) ſo iſt die Undurchdringlichkeit eine negative Anziehung. Dadurch wird alsdenn angezeigt, daß ſie ein eben ſo poſitiver Grund ſei, als eine jede andere Bewegkraft in der Natur; und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückſtoßung iſt, ſo wird in den Kräften der Elemente, vermöge deren ſie einen Raum einnehmen, doch aber ſo, daß ſie dieſem ſelbſt Schranken ſetzen, durch den Conflictus zweier Kräfte, die einander entgegengeſetzt ſind, Anlaß zu vielen Erläuterungen gegeben, worin ich glaube, zu einer deutlichen und zuverläſſigen Erkenntniß gekommen zu ſein, die ich in einer anderen Abhandlung bekannt machen werde.

2.

Wir wollen ein Beiſpiel aus der Seelenlehre nehmen. Es iſt die Frage, ob Unluſt lediglich ein Mangel der Luſt, oder ein Grund der Beraubung derſelben, der an ſich ſelbſt zwar etwas Poſitives und nicht lediglich das contradictoriſche Gegentheil von Luſt, ihr aber im Realverſtande entgegengeſetzt ſei, und alſo ob die Unluſt eine negative Luſt könne genannt werden? Nun lehrt gleich Anfangs die innere Empfindung, daß die Unluſt mehr, als eine bloſe Verneinung ſei. Denn was man auch nur für Luſt haben mag, ſo fehlt hiebei doch immer einige mögliche Luſt, ſo lange wir eingeſchränkte Weſen ſind. Derjenige, welcher ein Medicament, das wie das reine Waſſer ſchmeckt, einnimmt, hat vielleicht eine Luſt über die erwartete Geſundheit; in dem Geſchmacke hingegen fühlt

er eben keine Luſt, dieſer Mangel iſt aber noch nicht Unluſt. Gebet ihm ein Arzneimittel von Wermuth. Dieſe Empfindung iſt ſehr poſitiv. Hier iſt nicht ein bloſer Mangel von Luſt, ſondern etwas, was ein wahrer Grund des Gefühls iſt, welches man Unluſt nennt.

Allein man kann aus der angeführten Erläuterung allenfalls nur erkennen, daß die Unluſt nicht lediglich ein Mangel, ſondern eine poſitive Empfindung ſei; daß ſie aber ſowohl etwas Poſitives, als auch der Luſt real entgegengeſetzt ſei, erhellt am deutlichſten auf folgende Art. Man bringt einer Spartaniſchen Mutter die Nachricht, daß ihr Sohn im Treffen für das Vaterland heldenmüthig gefochten habe. Das angenehme Gefühl der Luſt bemächtigt ſich ihrer Seele. Es wird hinzugefügt, er habe hiebei einen rühmlichen Tod erlitten. Dieſes vermindert gar ſehr jene Luſt und ſetzt ſie auf einen geringeren Grad. Nennet die Grade der Luſt aus dem erſten Grunde allein 4a und die Unluſt ſei blos eine Verneinung $= 0$, ſo iſt, nachdem beides zuſammengenommen worden, der Werth des Vergnügens $4a + 0 = 4a$, und alſo wäre die Luſt durch die Nachricht des Todes nicht vermindert worden, welches falſch iſt. Es ſei demnach die Luſt aus ſeiner bewieſenen Tapferkeit $= 4a$, und was da übrig bleibt, nachdem aus der anderen Urſache die Unluſt mitgewirkt hat, $= 3a$, ſo iſt die Unluſt $= a$ und ſie iſt die Negative der Luſt, nämlich $-a$ und daher $4a - a = 3a$.

Die Schätzung des ganzen Werths der geſammten Luſt in einem vermiſchten Zuſtande würde auch ſehr ungereimt ſein, wenn Unluſt eine bloſe Verneinung und dem Zero gleich wäre. Jemand hat ein Landgut gekauft, deſſen Ertrag jährlich 2000 Rthlr. iſt. Man drücke den Grad der Luſt über dieſe Einnahme, in ſoferne ſie rein iſt, mit 2000 aus. Alles, was er aber von dieſer Einnahme abgeben muß, ohne es zu genießen, iſt ein Grund der Unluſt. Grundzins 200 Rthlr., Geſindelohn 100 Rthlr., Reparatur 150 Rthlr. jährlich. Iſt die Unluſt eine bloſe Verneinung $= 0$, ſo iſt Alles in einander gerechnet die Luſt, die er an ſeinem Kauf hat $2000 + 0 + 0 + 0 = 2000$, d. i. eben ſo groß, als wenn er den Ertrag ohne Abgaben genießen könnte. Nun iſt aber offenbar,

daß er ſich nicht mehr über dieſe Einkünfte zu erfreuen hat, als in ſoferne ihm nach Abzug der Abgaben was übrig bleibt, und es iſt der Grad des Wohlgefallens 2000 — 200 — 100 — 150 = 1550. Es iſt demnach die Unluſt nicht blos ein Mangel der Luſt, ſondern ein poſitiver Grund, diejenige Luſt, die aus einem anderen Grunde Statt findet, ganz oder zum Theil aufzuheben, und ich nenne ſie daher eine negative Luſt. Der Mangel der Luſt ſowohl als der Unluſt, in ſoferne er aus dem Mangel der Gründe hiezu herzuleiten iſt, heißt Gleichgültigkeit (indifferentia). Der Mangel der Luſt ſowohl als Unluſt, inſofern er eine Folge aus der Realopposition gleicher Gründe abhängt, heißt das Gleichgewicht (aequilibrium); beides iſt Zero, das erſtere aber eine Verneinung ſchlechthin, das zweite eine Beraubung. Der Zuſtand des Gemüths, in welchem, bei ungleicher entgegengeſetzter Luſt und Unluſt, von einer dieſer beiden Empfindungen etwas übrig bleibt, iſt das Uebergewicht der Luſt oder Unluſt (suprapondium voluptatis vel taedii). Nach dergleichen Begriffen ſuchte der Herr von Maupertuis in ſeinem Verſuche der moraliſchen Weltweisheit die Summe der Glückſeligkeit des menſchlichen Lebens zu ſchätzen, und ſie kann auch nicht anders geſchätzt werden, nur daß dieſe Aufgabe für Menſchen unauflöslich iſt, weil nur gleichartige Empfindungen können in Summen gezogen werden, das Gefühl aber in dem ſehr verwickelten Zuſtande des Lebens nach der Mannigfaltigkeit der Rührungen ſehr verſchieden ſcheint. Der Calcul gab dieſem gelehrten Manne ein negatives Facit, worin ich ihm gleichwohl nicht beiſtimme.

Aus dieſen Gründen kann man die Verabſcheuung eine negative Begierde, den Haß eine negative Liebe, die Häßlichkeit eine negative Schönheit, den Tadel einen negativen Ruhm ꝛc. nennen. Man könnte hiebei vielleicht denken, daß dieſes Alles nur eine Krämerei mit Worten ſei. Allein nur diejenigen werden ſo urtheilen, die nicht wiſſen, welcher Vortheil darin ſteckt, wenn die Ausdrücke zugleich das Verhältniß zu ſchon bekannten Begriffen anzeigen, wovon die mindeſte Erfahrenheit in der Mathematik Jedermann leicht belehren kann. Der Fehler, darin

um dieſer Vernachläſſigung willen viele Philoſophen verfallen ſind, liegt am Tage. Man findet, daß ſie mehrentheils die Uebel wie bloſe Verneinungen behandeln, ob es gleich nach unſeren Erläuterungen offenbar iſt, daß es Uebel des Mangels (mala defectus) und Uebel der Beraubung (mala privationis) gibt. Die erſteren ſind Verneinungen, zu deren entgegengeſetzter Poſition kein Grund iſt, die letzteren ſetzen poſitive Gründe voraus, dasjenige Gute aufzuheben, wozu wirklich ein anderer Grund iſt, und ſind ein negatives Gute. Dieſes Letztere iſt ein viel größeres Uebel, als das Erſtere. Nicht-Geben iſt in Verhältniß auf den, der bedürftig iſt, ein Uebel; aber Nehmen, Erpreſſen, Stehlen iſt in Abſicht auf ihn ein viel größeres, und Nehmen iſt ein negatives Geben. Man könnte ein Aehnliches bei logiſchen Verhältniſſen zeigen. Irrthümer ſind negative Wahrheiten, (man vermenge dieſes nicht mit der Wahrheit negativer Sätze,) eine Widerlegung iſt ein negativer Beweis; allein ich beſorge, mich hiebei zu lange aufzuhalten. Es iſt meine Abſicht, nur dieſe Begriffe in den Gang zu bringen, der Nutzen wird ſich durch den Gebrauch finden, und ich werde davon im dritten Abſchnitt einige Ausſichten geben.

3.

Die Begriffe der realen Entgegenſetzung haben auch ihre nützliche Anwendung in der praktiſchen Weltweisheit. Untugend (demeritum) iſt nicht lediglich eine Verneinung; ſondern eine negative Tugend (meritum negativum). Denn Untugend kann nur Statt finden, inſoferne als in einem Weſen ein inneres Geſetz iſt, (entweder blos das Gewiſſen oder auch das Bewußtſein eines poſitiven Geſetzes,) welchem entgegengehandelt wird. Dieſes innere Geſetz iſt ein poſitiver Grund einer guten Handlung, und die Folge kann blos darum Zero ſein, weil diejenige, welche aus dem Bewußtſein des Geſetzes allein fließen würde, aufgehoben wird. Es iſt alſo hier eine Beraubung, eine reale Entgegenſetzung und nicht blos ein Mangel. Man bilde ſich nicht ein, daß dieſes lediglich auf die Begehungsfehler (demerita commissionis) und nicht zu-

gleich auf die Unterlaſſungsfehler (**demerita omissionis**) gehe. Ein unvernünftiges Thier verübt keine Tugend. Es iſt dieſe Unterlaſſung aber nicht Untugend (**demeritum**). Denn es iſt keinem inneren Geſetze entgegengehandelt worden. Es ward nicht durch inneres moraliſches Gefühl zu einer guten Handlung getrieben, und dadurch, daß es ihm widerſtanden, oder vermittelſt eines Gegengewichts würde das Zero oder die Unterlaſſung als eine Folge nicht beſtimmt. Sie iſt hier eine Verneinung ſchlechthin, aus Mangel eines poſitiven Grundes, und keine Beraubung. Setzet dagegen einen Menſchen, der demjenigen, deſſen Noth er ſieht und dem er leicht helfen kann, nicht hilft. Hier iſt, wie in dem Herzen eines jeden Menſchen, ſo auch bei ihm ein poſitives Geſetz der Nächſtenliebe. Dieſes muß überwogen werden. Es gehört hiezu eine wirkliche innere Handlung aus Bewegungsurſachen, damit die Unterlaſſung möglich ſei. Dieſes Zero iſt die Folge einer realen Entgegenſetzung. Es koſtet auch wirklich einigen Menſchen im Anfange merkliche Mühe, einiges Gute zu unterlaſſen, wozu ſie die poſitiven Antriebe in ſich bemerken; die Gewohnheit erleichtert Alles, und dieſe Handlung wird zuletzt wenig mehr wahrgenommen. Es ſind demnach die Begehungsſünden von den Unterlaſſungsſünden moraliſch nicht der Art, ſondern der Größe nach nur unterſchieden. Phyſiſch, nämlich den äußeren Folgen nach, ſind ſie auch wohl der Art nach verſchieden. Derjenige, der Nichts bekommt, leidet ein Uebel des Mangels, und, dem genommen wird, ein Uebel der Beraubung. Allein was den moraliſchen Zuſtand desjenigen, dem die Unterlaſſungsſünde zukommt, anlangt, ſo wird zur Begehungsſünde nur ein größerer Grad der Handlung erfordert. So wie das Gegengewicht am Hebel eine wahrhafte Kraft anwendet, um die Laſt blos in Ruhe zu erhalten, und nur einiger Vermehrung bedarf, um es auf die andere Seite wirklich zu bewegen; eben alſo, wer nicht bezahlt, was er ſchuldig iſt, der wird in gewiſſen Umſtänden betrügen, um zu gewinnen, und wer nicht hilft, wenn er kann, der wird, ſobald ſich die Bewegurſachen vergrößern, den Anderen verderben. Liebe und Nicht-Liebe ſind eins das contradictoriſche Gegentheil vom anderen.

Nicht-Liebe iſt eine wahrhafte Verneinung, aber in Anſehung deſſen, wozu man ſich einer Verbindlichkeit zu lieben bewußt iſt, iſt dieſe Verneinung nur durch reale Entgegenſetzung und mithin nur als eine Beraubung möglich. Und in einem ſolchen Falle iſt nicht zu lieben und zu haſſen nur eine Verſchiedenheit in Graden. Alle Unterlaſſungen, die zwar Mängel einer größeren moraliſchen Vollkommenheit ſind, aber nicht Unterlaſſungsſünden, ſind dagegen nichts, als Verneinungen ſchlechthin einer gewiſſen Tugend und nicht Beraubungen oder Untugend. Von dieſer Art ſind die Mängel der Heiligen und die Fehler edler Seelen. Es fehlt ein gewiſſer größerer Grund der Vollkommenheit und der Mangel äußert ſich nicht um der Entgegenwirkung willen.

Man könnte die Anwendung der angeführten Begriffe auf die Gegenſtände der praktiſchrn Weltweisheit noch ſehr erweitern. Verbote ſind negative Gebote, Strafen negative Belohnungen u. ſ. w. Allein meine Abſicht iſt für jetzt erreicht, wenn nur der Gebrauch dieſes Gedankens überhaupt verſtanden wird. Ich bemerke wohl, daß Leſern von aufgeklärter Einſicht die bisherige Erläuterung weitläuftiger vorkommen werde, als nöthig iſt. Allein man wird mich entſchuldigen, ſobald man bedenkt, daß es ſonſten noch ein ſehr ungelehriges Geſchlecht von Beurtheilern gebe, welche, indem ſie ihr Leben nur mit einem einzigen Buche zubringen, nichts verſtehen, als was darin enthalten iſt, und in Anſehung deren die äußerſte Weitläuftigkeit nicht überflüſſig iſt.

4.

Wir wollen noch ein Beiſpiel aus der Naturwiſſenſchaft entlehnen. In der Natur gibt es viele Beraubungen aus dem Conflictus zweier wirkenden Urſachen, deren eine die Folge der anderen durch reale Entgegenſetzung aufhebt. Es iſt aber oftmals ungewiß, ob es nicht vielleicht blos die Verneinung des Mangels ſei, weil eine poſitive Urſache fehlt, oder ob es die Folge der Oppoſition wahrhafter Kräfte ſei, ſo wie die Ruhe entweder der fehlenden Bewegurſache, oder dem Streit zweier einander aufhaltenden Beweg-

kräfte beizumeſſen iſt. Es iſt z. E. eine berühmte Frage, ob die Kälte eine poſitive Urſache erheiſche, oder ob ſie, als ein Mangel ſchlechthin, der Abweſenheit der Urſache der Wärme beizumeſſen ſei. Ich halte mich, ſo weit es zu meinem Zwecke dient, hiebei ein wenig auf. Ohne Zweifel iſt die Kälte ſelber nur eine Verneinung der Wärme, und es iſt leicht einzuſehen, daß ſie an ſich ſelbſt auch ohne poſitiven Grund möglich ſei. Eben ſo leicht iſt es aber zu verſtehen, daß ſie auch von einer poſitiven Urſache herrühren könne und wirklich bisweilen daraus entſpringe, was man auch für eine Meinung vom Urſprung der Wärme annehmen mag. Man kennt keine abſolute Kälte in der Natur, und wenn man von ihr redet, ſo verſteht man ſie nur vergleichungsweiſe. Nun ſtimmen Erfahrung und Vernunftgründe zuſammen, den Gedanken des berühmten v. Muſchenbroeck zu beſtätigen: daß die Erwärmung nicht in der inneren Erſchütterung, ſondern in dem wirklichen Uebergange des Elementarfeuers aus einer Materie in die andere beſtehe, obgleich dieſer Uebergang vermuthlich mit einer inneren Erſchütterung begleitet ſein mag, imgleichen dieſe erregte Erſchütterung den Austritt des Elementarfeuers aus den Körpern befördert. Auf dieſem Fuß, wenn das Feuerelement unter den Körpern in einem gewiſſen Raum im Gleichgewichte iſt, ſind ſie verhältnißweiſe gegen einander weder kalt noch warm. Iſt dieſes Gleichgewicht gehoben, ſo iſt diejenige Materie, in die das Elementarfeuer übergeht, verhältnißweiſe gegen den, der dadurch deſſelben beraubt wird, kalt, dieſer dagegen heißt, inſoferne er in jenen dieſe Materie der Wärme überläßt, in Anſehung deſſelben warm. Der Zuſtand in dieſer Veränderung heißt bei jenem Erwärmung, bei dieſem Erkältung, bis Alles wiederum im Gleichgewichte iſt.

Nun iſt wohl nichts natürlicher zu gedenken, als daß die Anziehungskräfte der Materie dieſes ſubtile und elaſtiſche Flüſſige ſo lange in Bewegung ſetzen und die Maſſe der Körper damit anfüllen, bis es allerwärts im Gleichgewicht iſt, wenn nämlich die Räume in dem Verhältniß der Anziehungen, die daſelbſt wirken, damit angefüllt ſind. Und hier fällt es deutlich in die Augen, daß eine Materie, die eine andere in der Berührung erkältet, durch wahrhafte Kraft

(der Anziehung) das Elementarfeuer raube, womit die Maſſe des anderen erfüllt war, und daß die Kälte jenes Körpers eine negative Wärme genannt werden könne, weil die Verneinung, die in den wärmeren Körper daraus folgt, eine Beraubung iſt. Allein hier würde die Einführung dieſer Benennung ohne Nutzen und nicht viel beſſer, als ein Wortſpiel ſein. Meine Abſicht iſt hiebei nur auf dasjenige, was folgt, gerichtet.

Es iſt lange bekannt, daß die magnetiſchen Körper zwei einander entgegenſtehende Enden haben, die man Pole nennt, und deren der eine den gleichnamigen Punct an dem anderen zurückſtößt und den anderen anzieht. Allein der berühmte Profeſſor Aepinus zeigte in einer Abhandlung von der Aehnlichkeit der elektriſchen Kraft mit der magnetiſchen, daß elektriſirte Körper bei einer gewiſſen Behandlung eben ſowohl zwei Pole an ſich zeigen, deren einen er den poſitiven, den anderen den negativen Pol nennt, und wovon der eine dasjenige anzieht, was der andere zurückſtößt. Dieſe Erſcheinung wird am deutlichſten wahrgenommen, wenn eine Röhre einem elektriſchen Körper nahe genug gebracht wird, doch ſo, daß ſie keinen Funken aus ihm zieht. Ich behaupte nun: daß bei den Erwärmungen oder Erkältungen d. i. bei allen Veränderungen der Wärme oder Kälte, vornehmlich den ſchnellen, die in einem zuſammenhängenden Mittelraum oder in die Länge ausgebreiteten Körper an einem Ende geſchehen, jederzeit gleichſam zwei Pole der Wärme anzutreffen ſind, wovon der eine poſitiv d. i. über den vorigen Grad des gedachten Körpers, der andere negativ, nämlich unter dieſen Grad warm, d. i. kalt wird. Man weiß, daß verſchiedene Erdgrüfte inwendig deſto ſtärkeren Froſt zeigen, je mehr draußen die Sonne Luft und Erde erwärmt, und Matthias Bel, der die im karpathiſchen Gebürge beſchreibt, fügt hinzu, daß es eine Gewohnheit der Bauern in Siebenbürgen ſei, ihr Getränk kalt zu machen, wenn ſie es in die Erde verſcharren und ein ſchnell brennendes Feuer darüber machen. Es ſcheint, daß die Erdſchicht in dieſer Zeit auf der oberen Fläche nicht poſitiv warm werden könne, ohne in etwas größerer Tiefe die Negative davon zu ſein. Boerhave führt ſonſt an, daß das Feuer der Schmiedeheerde in einem gewiſſen

Abſtande Kälte verurſacht habe. In der freien Luft über der Erdoberfläche ſcheint eben ſowohl dieſe Entgegenſetzung, vornehmlich bei den ſchnellen Veränderungen zu herrſchen. Herr Jacobi führt irgendwo in dem Hamburg. Magazin an, daß bei der ſtrengen Kälte, die oftmals weit geſtreckte Länder angreift, doch gemeiniglich in einem langen Striche anſehnliche Plätze zwiſchen inne liegen, wo es temperirt und gelinde iſt. Eben ſo fand Herr Aepinus bei der Röhre, deren ich gedachte, daß von dem poſitiven Pol des einen bis zum negativen des anderen in gewiſſen Weiten die poſitiv- und negativ-elektriſchen Stellen abwechſelten. Es ſcheint, es könne in irgend einer Region der Luft die Erwärmung nicht anheben, ohne in einer anderen gleichſam die Wirkung eines negativen Pols d. i. Kälte eben dadurch zu veranlaſſen, und auf dieſem Fuß wird umgekehrt die an einem Orte behende zunehmende Kälte die Wärme in einer anderen Gegend zu vermehren dienen, gleichwie, wenn ein an einem Ende erhitzter metallener Stab plötzlich im Waſſer abgekühlt wird, die Wärme des anderen Endes zunimmt*). Demnach hört

*) Die Verſuche, um ſich der entgegengeſetzten Pole der Wärme gewiß zu machen, würden, wie mich dünkt, leicht anzuſtellen ſein. In einer blechernen horizontalen Röhre von der Länge eines Fußes, welche an beiden Enden ein paar Zoll ſenkrecht in die Höhe gebogen wäre, wenn ſie mit Weingeiſt angefüllt und auf der einen Seite derſelben angeſteckt würde, indem in dem anderen Ende das Thermometer ſtände, würde ſich meinem Vermuthen nach dieſe negative Entgegenſetzung bald zeigen; wie man denn, um durch einſeitige Erkältung die Wirkung auf der anderen Seite wahrzunehmen, ſich des Salzwaſſers bedienen könnte, in welches auf der einen Seite geſtoßenes Eis geworfen werden könnte. Bei dieſer Gelegenheit will ich nur noch bemerken, von welcher Beobachtung, die ich wünſche angeſtellt zu ſehen, aller Wahrſcheinlichkeit nach die Erklärung der künſtlichen Kälte und Wärme bei den Auflöſungen gewiſſer vermengten Materien viel Licht bekommen würde. Ich überrede mich nämlich, daß der Unterſchied dieſer Erſcheinungen vornehmlich darauf beruhen werde, ob die vermengten Flüſſigkeiten nach der völligen Vereinbarung mehr oder weniger Volumen einnehmen, als ihr Raumesinhalt zuſammengenommen vor der Vermiſchung austrug. Im erſteren Falle behaupte ich, werden ſie Wärme, im zweiten Kälte am Thermometer zeigen. Denn in dem Falle, da ſie nach der Vermengung ein dichteres Medium geben, iſt nicht allein mehr attractiviſche Materie, welche das Element des benachbarten Feuers in ſich zieht, als vorher in einem gleichen Raum, ſondern es iſt auch zu vermuthen, daß das Anziehungsvermögen größer werde, als nach Proportion der zunehmenden Dichtigkeit, indeſſen daß vielleicht die Aus-

der Unterſchied der Wärmpole alsbald auf, wenn die Mittheilung oder Beraubung Zeit genug gehabt hat, ſich durch die ganze Materie gleichförmig zu verbreiten, gleichwie die Röhre des Herrn Profeſſor Aepinus nur einerlei Elektricität zeigt, ſobald ſie den Funken gezogen hat. Vielleicht daß auch die große Kälte der oberen Luftgegend nicht lediglich dem Mangel der Erwärmungsmittel, ſondern einer poſitiven Urſache beizumeſſen iſt, nämlich, daß ſie in Anſehung der Wärme nach dem Maaße negativ wird, als die untere Luft und Boden es poſitiv ſind. Ueberhaupt ſcheinen die magnetiſche Kraft, die Elektricität und die Wärme durch einerlei Mittelmaterie zu geſchehen. Alle insgeſammt können durch Reiben erregt werden, und ich vermuthe, daß die Verſchiedenheit der Pole und die Entgegenſetzung der poſitiven und negativen Wirkſamkeit durch eine geſchickte Behandlung eben ſowohl bei den Erſcheinungen der Wärme dürften bemerkt werden. Die ſchiefe Fläche des Galilei, der Perpendikel des Huygens, die Queckſilberröhre des Torricelli, die Luftpumpe des Otto Guericke und das gläſerne Prisma des Newton haben uns den Schlüſſel zu großen Naturgeheimniſſen gegeben. Die negative und poſitive Wirkſamkeit der Materien, vornehmlich bei der Elektrizität, verbergen allem Anſehen nach wichtige Einſichten, und eine glücklichere Nachkommenſchaft, in deren ſchöne Tage wir hinausſehen, wird hoffentlich davon allgemeine Geſetze erkennen, was uns fürjetzt in einer noch zweideutigen Zuſammenſtimmung erſcheint.

ſpannungskraft des verdichteten Aethers nur ſo, wie bei der Luft in Verhältniß der Dichtigkeit zunimmt, weil nach dem Newton die Anziehungen in großer Nahheit in viel größerer Proportion ſtehen, als der umgekehrten der Entfernungen. Auf ſolche Weiſe wird die Miſchung, wenn ſie mehr Dichtigkeit hat, als beider mengbarer Sachen Dichtigkeit vor der Vermengung zuſammengenommen, in Anſehung der benachbarten Körper das Uebergewicht der Anziehung gegen das Elementarfeuer zeigen und, indem ſie das Thermometer deſſelben beraubt, Kälte blicken laſſen. Alles aber wird umgekehrt vor ſich gehen, wenn die Miſchung ein dünneres Medium gibt. Denn indem ſie eine Menge Elementarfeuers fahren läßt, ſo ziehen es benachbarte Materien an und zeigen das Phänomenon der Wärme. Der Ausgang der Verſuche entſpricht nicht immer den Vermuthungen. Wenn aber die Verſuche nicht lediglich eine Sache des Ohngefährs ſein ſollen, ſo müſſen ſie durch Vermuthung veranlaßt werden.

Dritter Abſchnitt.

Enthält einige Betrachtungen, welche zu der Anwendung des gedachten Begriffs auf die Gegenſtände der Weltweisheit vorbereiten können.

Was ich bis daher vorgetragen habe, ſind nur die erſten Blicke, die ich auf einen Gegenſtand von Wichtigkeit, aber nicht minderer Schwierigkeit werfe. Wenn man von den angeführten Beiſpielen, die begreiflich genug ſind, zu allgemeinen Sätzen hinaufſteigt, ſo hat man Urſache äußerſt beſorgt zu ſein, daß ſich auf einer unbetretenen Bahn Fehltritte zutragen können, die vielleicht nur im Fortgange bekannt werden. Ich gebe demnach dasjenige, was ich noch hierüber zu ſagen habe, nur für einen Verſuch aus, der ſehr unvollkommen iſt, ob ich mir gleich von der Aufmerkſamkeit, die man darauf etwa verwenden möchte, mannigfaltigen Nutzen verſpreche. Ich weiß wohl, daß ein dergleichen Geſtändniß eine ſehr ſchlechte Empfehlung zum Beifalle iſt für diejenigen, die einen dreiſten dogmatiſchen Ton verlangen, um ſich in eine jede Richtung bringen zu laſſen, darin man ſie haben will. Aber ohne das mindeſte Bedauern über den Verluſt des Beifalls von dieſer Art zu empfinden, ſehe ich es einer ſo ſchlüpfrigen Erkenntniß, wie die metaphyſiſche iſt, für viel gemäßer an, ſeine Gedanken zuvörderſt der öffentlichen Prüfung darzulegen in der Geſtalt unſicherer Verſuche, als ſie ſogleich mit allem Ausputz von angemaßter Gründlichkeit und vollſtändiger Ueberzeugung anzukündigen, weil alsdenn gemeiniglich alle Beſſerung von der Hand gewieſen und ein jedes Uebel, das darin anzutreffen iſt, unheilbar wird.

1.

Jedermann verſteht leicht, warum etwas nicht iſt, inſoferne nämlich der poſitive Grund dazu mangelt; aber wie dasjenige, was da iſt, aufhört zu ſein, dieſes iſt ſo leicht nicht verſtanden. Es exiſtirt z. E. anjetzo in meiner Seele die Vorſtellung der Sonne

durch die Kraft meiner Einbildung. Den folgenden Augenblick höre ich auf, dieſen Gegenſtand zu gedenken. Dieſe Vorſtellung, welche war, hört in mir auf zu ſein, und der nächſte Zuſtand iſt das Zero vom vorigen. Wollte ich zum Grunde hievon angeben, daß darum der Gedanke aufgehört wäre, weil ich im folgenden Augenblicke unterlaſſen hätte, ihn zu bewirken, ſo wäre die Antwort von der Frage gar nicht unterſchieden; denn es iſt eben hievon die Rede, wie eine Handlung, die wirklich geſchieht, könne unterlaſſen werden, d. i. aufhören könne zu ſein.

Ich ſage demnach: ein jedes Vergehen iſt ein negatives Entſtehen, d. i. es wird, um etwas Poſitives, was da iſt, aufzuheben, eben ſowohl ein wahrer Realgrund erfordert, als um es hervorzubringen, wenn es nicht iſt. Der Grund hievon iſt in dem Vorigen enthalten. Es ſei a geſetzt, ſo iſt nur a — a = 0, d. i. nur inſoferne ein gleicher, aber entgegengeſetzter Realgrund mit dem Grunde von a verbunden iſt, kann a aufgehoben werden. Die körperliche Natur bietet allerwärts Beiſpiele davon dar. Eine Bewegung hört niemals gänzlich oder zum Theil auf, ohne daß eine Bewegkraft, welche derjenigen gleich iſt, die die verlorene Bewegung hätte hervorbringen können, damit in der Entgegenſetzung verbunden wird. Allein auch die innere Erfahrung über die Aufhebung der durch die Thätigkeit der Seele wirklich gewordenen Vorſtellungen und Begierden, ſtimmt damit ſehr wohl zuſammen. Man empfindet es in ſich ſelbſt ſehr deutlich, daß, um einen Gedanken voll Gram bei ſich vergehen zu laſſen und aufzuheben, wahrhafte und gemeiniglich große Thätigkeit erfordert wird. Es koſtet wirkliche Anſtrengung, eine zum Lachen reizende luſtige Vorſtellung zu vertilgen, wenn man ſein Gemüth zur Ernſthaftigkeit bringen will. Eine jede Abſtraction iſt nichts Anderes, als eine Aufhebung gewiſſer klaren Vorſtellungen, welche man gemeiniglich darum anſtellt, damit dasjenige, was übrig iſt, deſto klarer vorgeſtellt werde. Jedermann weiß aber, wie viel Thätigkeit hiezu erfordert wird, und ſo kann man die Abſtraction eine negative Aufmerkſamkeit nennen, das iſt, ein wahrhaftes Thun und Handeln, welches der-

jenigen Handlung, wodurch die Vorſtellung klar wird, entgegengeſetzt iſt und durch die Verknüpfung mit ihr das Zero, oder den Mangel der klaren Vorſtellung zuwege bringt. Denn ſonſt, wenn ſie eine Verneinung und Mangel ſchlechthin wäre, ſo würde dazu eben ſo wenig Anſtrengung einer Kraft erfordert werden, als dazu, daß ich etwas nicht weiß, weil niemals ein Grund dazu war, Kraft nöthig iſt.

Eben dieſelbe Nothwendigkeit eines poſitiven Grundes zu Aufhebung eines inneren Accidens der Seele zeigt ſich in der Ueberwindung der Begierden, wobei man ſich der oben angeführten Beiſpiele bedienen kann. Ueberhaupt aber, auch außer den Fällen, da man ſich dieſer entgegengeſetzten Thätigkeit ſogar bewußt iſt und die wir angeführt haben, hat man keinen genugſamen Grund, ſie alsdenn in Abrede zu ziehen, wenn wir ſie nicht in uns klar bemerken. Ich gedenke z. E. anjetzt an den Tieger. Dieſer Gedanke verliert ſich und es fällt mir dagegen der Schakal ein. Man kann freilich bei dem Wechſel der Vorſtellungen eben keine beſondere Beſtrebung der Seele in ſich wahrnehmen, die da wirkte, um eine von den gedachten Vorſtellungen aufzuheben. Allein welche bewundernswürdige Geſchäftigkeit iſt nicht in den Tiefen unſeres Geiſtes verborgen, die wir mitten in der Ausübung nicht bemerken, darum weil der Handlungen ſehr viel ſind, jede einzelne aber nur ſehr dunkel vorgeſtellt wird. Die Beweisthümer davon ſind Jedermann bekannt; man mag unter dieſen nur die Handlungen in Erwägung ziehen, die unbemerkt in uns vorgehen, wenn wir leſen, ſo muß man darüber erſtaunen. Man kann unter anderen hierüber die Logik des Reimarus nachſehen, welcher hierüber Betrachtung anſtellt. Und ſo iſt zu urtheilen, daß das Spiel der Vorſtellungen und überhaupt aller Thätigkeiten unſerer Seele, inſoferne ihre Folgen, nachdem ſie wirklich waren, wieder aufhören, entgegengeſetzte Handlungen vorausſetzen, davon eine die Negative der anderen iſt, zu Folge den gewiſſen Gründen, die wir angeführt haben, ob uns gleich nicht immer die innere Erfahrung davon belehren kann.

Wenn man die Gründe in Erwägung zieht, auf welchen die

hier angeführte Regel beruht, so wird man alsbald inne, daß, was die Aufhebung eines existirenden Etwas anlangt, unter den Accidenzen der geistigen Naturen desfalls kein Unterschied sein könne von den Folgen wirksamer Kräfte in der körperlichen Welt, nämlich daß sie niemals anders aufgehoben werden, als durch eine wahre entgegengesetzte Bewegkraft eines Anderen; und ein inneres Accidens, ein Gedanke der Seele kann nicht aufhören zu sein, ohne eine wahrhaft thätige Kraft eben desselben denkenden Subjects. Der Unterschied betrifft hier nur die verschiedenen Gesetze, welchen diese zweierlei Arten von Wesen untergeordnet sind; indem der Zustand der Materie niemals anders, als durch äußere Ursache, der eines Geistes aber auch durch eine innere Ursache verändert werden kann; die Nothwendigkeit der Realentgegensetzung bleibt indessen bei diesem Unterschiede immer dieselbe.

Ich bemerke nochmals, daß es ein betrügerischer Begriff sei, wenn man die Aufhebung der positiven Folgen der Thätigkeit unserer Seele glaubt verstanden zu haben, wenn man sie Unterlassungen nennt. Es ist überaus merkwürdig, daß, je mehr man seine gemeinsten und zuversichtlichsten Urtheile durchforscht, desto mehr man solche Blendwerke entdeckt, da wir mit Worten zufrieden sind, ohne etwas von den Sachen zu verstehen. Daß ich jetzo einen gewissen Gedanken nicht habe, ist, wenn er vorher auch nicht gewesen ist, daraus freilich verständlich genug, wenn ich sage: ich unterlasse dieses zu denken; denn dieses Wort bedeutet alsdenn den Mangel des Grundes, woraus der Mangel der Folge begriffen wird. Heißt es aber: woher ist ein Gedanke in mir nicht mehr, der kurz vorher war? so ist die vorige Antwort ganz nichtig. Denn dieses Nichtsein ist nunmehr eine Beraubung und das Unterlassen hat anjetzt einen ganz anderen Sinn*), nämlich die Aufhebung einer Thätigkeit, die kurz vorher war. Dieses ist aber die Frage, die ich thue, und bei der ich mich durch ein Wort nicht so leicht abspeisen lasse. Bei der Anwendung der gedachten Regel auf allerlei Fälle

*) Dieser Sinn selbst kommt dem Worte nicht einmal eigentlich zu.

der Natur hat man viel Behutsamkeit nöthig, damit man nicht fälschlich etwas Verneinendes für positiv halte, welches leicht geschieht. Denn der Sinn des Satzes, den ich hier angeführt habe, geht auf das Entstehen und Vergehen von Etwas, das da positiv ist. Z. E. das Vergehen einer Flamme, weil die Nahrung erschöpft ist, ist kein negatives Entstehen, d. i. es gründet sich nicht auf eine wahrhafte Bewegkraft, die derjenigen, wodurch sie entsteht, entgegengesetzt ist. Denn die Fortdauer einer Flamme ist nicht die Dauer einer Bewegung, die schon da ist, sondern die beständige Erzeugung neuer Bewegungen anderer brennbarer Dunsttheilchen*). Demnach ist das Aufhören der Flamme nicht das Aufheben einer wirklichen Bewegung, sondern der Mangel neuer Bewegungen und mehrerer Trennungen, darum weil die Ursache dazu fehlt, nämlich die fernere Nahrung des Feuers, welches alsdenn nicht als ein Aufheben einer existirenden Sache, sondern als der Mangel des Grundes zu einer möglichen Position (der weiteren Absonderung) muß angesehen werden. Doch genug hievon. Ich schreibe dieses, um den Versuchen in dergleichen Art von Erkenntniß Anlaß zu weiterer Betrachtung zu geben; die Unerfahrenen würden freilich mehr Erläuterung zu fordern berechtigt sein.

2.

Die Sätze, die ich in dieser Nummer vorzutragen gedenke, scheinen mir von der äußersten Wichtigkeit zu sein. Vorher aber muß ich noch zu dem allgemeinen Begriffe der negativen Größen eine Bestimmung hinzuthun, welche ich mit Bedacht oben bei Seite gesetzt habe, um die Gegenstände einer angestrengten Aufmerksamkeit nicht zu sehr zu häufen. Ich habe bisher die Gründe der realen Entgegensetzung nur erwogen, insoferne sie Bestimmungen, deren eine die Negative der anderen ist, wirklich in einem und ebendemselben

*) Ein jeder Körper, dessen Theile sich plötzlich in Dunst verwandeln und also die Zurückstoßung ausüben, die dem Zusammenhange entgegengesetzt ist, sprüht Feuer von sich und brennt, weil das Elementarfeuer, das vorher im Stande der Zusammendrückung war, behende frei wird und sich ausbreitet.

Dinge setzen, z. E. Bewegkräfte ebendesselben Körpers nach einander gerade entgegengesetzten Richtungen, und da heben die Gründe ihre beiderseitigen Folgen, nämlich die Bewegungen wirklich auf. Daher will ich fürjetzt diese Entgegensetzung die wirkliche nennen (oppositio actualis). Dagegen nennt man mit Recht solche Prädicate, die zwar verschiedenen Dingen zukommen und eins die Folge des anderen unmittelbar nicht aufheben, dennoch eins die Negative des anderen, insoferne ein jedes so beschaffen ist, daß es doch entweder die Folge des anderen, oder wenigstens etwas, was ebenso bestimmt ist, wie diese Folge und ihr gleich ist, aufheben könnte. Diese Entgegensetzung kann die mögliche heißen (oppositio potentialis). Beide sind real, d. i. von der logischen Opposition unterschieden, beide sind in der Mathematik beständig im Gebrauche und beide verdienen es auch in der Philosophie zu sein. An zwei Körpern, die gegen einander in ebenderselben geraden Linie mit gleichen Kräften bewegt sind, können diese Kräfte, da sie sich im Stoße beiden Körpern mittheilen, eine der anderen Negative genannt werden, und zwar im ersteren Verstande durch die wirkliche Entgegensetzung. Bei zwei Körpern, die auf derselben geraden Linie in entgegenstehender Richtung sich mit gleichen Kräften von einander entfernen, ist eine der anderen Negative; allein da sie ihre Kräfte sich in diesem Falle nicht mittheilen, so stehen sie nur in potentialer Entgegensetzung, weil ein jeder ebensoviel Kraft, als in dem anderen Körper ist, wenn er auf einen solchen, der in derselben Richtung, wie jener bewegt wäre, stieße, in ihm aufheben würde. So werde ich es auch in dem Nächstfolgenden von allen Gründen der realen Entgegensetzung in der Welt und nicht blos von denen, die den Bewegkräften zukommen, verstehen. Um aber auch von den übrigen ein Beispiel zu geben, so würde man sagen können, daß die Lust, die ein Mensch hat, und eine Unlust, die ein anderer hat, in potentialer Entgegensetzung stehen, wie sie denn auch wirklich gelegentlich eine die Folge der anderen aufheben, indem bei diesem realen Widerstreit oftmals einer dasjenige vernichtigt, was der andere seiner Lust gemäß schafft. Indem ich nun die Gründe, welche

einander in beiderlei Verstande real entgegengesetzt sind, ganz allgemein nehme, so verlange man von mir nicht, daß ich durch Beispiele in Concreto diese Begriffe jederzeit augenscheinlich mache. Denn ebenso klar und faßlich, wie Alles, was zu den Bewegungen gehört, der Anschauung kann gemacht werden, so schwer und undeutlich sind bei uns die Realgründe, die nicht mechanisch sind, um die Verhältnisse derselben zu ihren Folgen in der Entgegensetzung oder Zusammenstimmung begreiflich zu machen. Ich begnüge mich demnach folgende Sätze in ihrem allgemeinen Sinne darzuthun.

Der erste Satz ist dieser. In allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven, insoferne sie dadurch geschätzt wird, daß einstimmige (nicht entgegengesetzte) Positionen addirt und real entgegengesetzte von einander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert.

Alle Veränderung besteht darin, daß entweder etwas Positives, was nicht war, gesetzt, oder dasjenige, was da war, aufgehoben wird. Natürlich aber ist die Veränderung, insoferne der Grund derselben ebensowohl, wie die Folge zur Welt gehört. In dem ersten Falle demnach, da eine Position, die nicht war, gesetzt wird, ist die Veränderung ein Entstehen. Der Zustand der Welt vor dieser Veränderung ist in Ansehung dieser Position dem Zero = 0 gleich, und durch dies Entstehen ist die reale Folge = A. Ich sage aber, daß, wenn A entspringt, in einer natürlichen Weltveränderung auch — A entspringen müsse, d. i. daß kein natürlicher Grund einer realen Folge sein könne, ohne zugleich ein Grund einer anderen Folge zu sein, die die Negative von ihr ist*). Denn dieweil die Folge Nichts = 0 ist, außer insoferne der Grund gesetzt

*) So wie z. E. im Stoße eines Körpers auf einen anderen die Hervorbringung einer neuen Bewegung mit der Aufhebung einer gleichen, die vorher war, zugleich geschieht, und wie Niemand aus einem Kahne einen anderen schwimmenden Körper nach einer Gegend zu stoßen kann, ohne selbst nach der entgegengesetzten Richtung getrieben zu werden.

iſt, ſo enthält die Summe der Poſition in der Folge nicht mehr, als in dem Zuſtande der Welt enthalten war; inſoferne ſie den Grund dazu enthielt. Es enthielt aber dieſer Zuſtand von derjenigen Poſition, die in der Folge iſt, das Zero; das heißt, in dem vorigen Zuſtande war die Poſition nicht, die in der Folge anzutreffen iſt; folglich kann die Veränderung, die daraus fließt, im Ganzen der Welt, nach ihren wirklichen oder potentialen Folgen, auch nicht anders, als dem Zero gleich ſein. Da nun einerſeits die Folge poſitiv und = A iſt, gleichwohl aber der ganze Zuſtand des Univerſum wie vorher in Anſehung der Veränderung A ſoll Zero = O ſein, dieſes aber unmöglich iſt, außer inſofern A — A zuſammenzunehmen iſt, ſo fließt: daß niemals eine poſitive Veränderung natürlicher Weiſe in der Welt geſchehe, deren Folge nicht im Ganzen in einer wirklichen oder potentialen Entgegenſetzung, die ſich aufhebt, beſtehe. Dieſe Summe gibt aber Zero = O und vor der Veränderung war ſie ebenfalls = O, ſo daß ſie dadurch weder vermehrt noch vermindert worden.

In dem zweiten Fall, da die Veränderung in dem Aufheben von etwas Poſitivem beſteht, iſt die Folge = O. Es war aber der Zuſtand des geſammten Grundes nach der vorigen Nummer nicht blos = A, ſondern A — A = O. Alſo iſt nach der Art zu ſchätzen, die ich hier vorausſetze, die Poſition in der Welt weder vermehrt noch vermindert worden.

Ich will dieſen Satz, der mir wichtig zu ſein ſcheint, zu erläutern ſuchen. In den Veränderungen der Körperwelt ſteht er als eine ſchon längſt bewieſene mechaniſche Regel feſt. Sie wird ſo ausgedrückt: **Quantitas motus, summando vires corporum in easdem partes et subtrahendo eas, quae vergunt in contrarias, per mutuam illorum actionem (conflictum, pressionem, attractionem) non mutatur.** Aber ob man dieſe Regel gleich nicht in der reinen Mechanik unmittelbar aus dem metaphyſiſchen Grunde herleitet, woraus wir den allgemeinen Satz abgeleitet haben, ſo beruht ſeine Richtigkeit doch in der That auf dieſem Grunde. Denn das Geſetz der Trägheit, welches in dem gewöhnlichen Beweiſe die Grund-

lage ausmacht, entlehnt ſeine Wahrheit blos von dem angeführten Beweisgrunde, wie ich leicht zeigen könnte, wenn ich weitläuftig ſein dürfte.

Die Erläuterung der Regel, mit der wir uns beſchäftigen, in den Fällen der Veränderungen, die nicht mechaniſch ſind, z. E. derer in unſerer Seele, oder die von ihr überhaupt abhängen, iſt ihrer Natur nach ſchwer, wie überhaupt dieſe Wirkungen ſowohl, als ihre Gründe bei Weitem ſo faßlich und anſchauend deutlich nicht können dargeſtellt werden, als die in der Körperwelt. Gleichwohl will ich, ſo viel es mir möglich zu ſein ſcheint, hierin Licht zu verſchaffen ſuchen.

Die Verabſcheuung iſt eben ſowohl was Poſitives, als die Begierde. Die erſte iſt eine Folge einer poſitiven Unluſt, wie dieſe die Folge einer Luſt iſt. Nur inſoferne wir an eben demſelben Gegenſtande Luſt und Unluſt zugleich empfinden, ſo ſind die Begierden und Verabſcheuungen deſſelben in einer wirklichen Entgegenſetzung. Allein inſoferne eben derſelbe Grund, der an einem Objecte Luſt veranlaßt, zugleich der Grund einer wahren Unluſt an andern wird, ſo ſind die Gründe der Begierden zugleich Gründe der Verabſcheuungen, und es iſt der Grund einer Begierde zugleich der Grund von Etwas, das in einer realen Oppoſition damit ſteht, ob dieſe gleich nur potential iſt. So wie die Bewegungen der Körper, die in derſelben geraden Linie in entgegengeſetzter Richtung ſich von einander entfernen, ob ſie gleich einer des anderen Bewegung ſelber aufzuheben nicht beſtrebt ſind, dennoch eine als die Negative der anderen angeſehen wird, weil ſie potential einander entgegengeſetzt ſind. Dieſem nach, ein ſo großer Grad der Begierde in Jemand zum Ruhme entſpringt, ein eben ſo großer Grad des Abſcheues entſteht zugleich in Beziehung auf das Gegentheil, und dieſer Abſcheu iſt zwar nur potential, ſo lange noch die Umſtände nicht in der wirklichen Entgegenſetzung in Anſehung der Ruhmbegierde ſtehen; gleichwohl iſt durch eben dieſelbe Urſache der Ruhmbegierde ein poſitiver Grund eines gleichen Grades der Unluſt in der Seele feſtgeſetzt, inſoferne ſich die Umſtände der Welt denen entgegengeſetzt zu-

tragen möchten, die die erstere begünstigen *). Wir werden bald sehen, daß es in dem vollkommensten Wesen nicht so bewandt sei, und daß der Grund seiner höchsten Lust sogar alle Möglichkeit der Unlust ausschließe.

Bei den Handlungen des Verstandes finden wir sogar, daß in je höherem Grade eine gewisse Idee klar oder deutlich gemacht wird, desto mehr werden die übrigen verdunkelt und ihre Klarheit verringert, so daß das Positive, was bei einer solchen Veränderung wirklich wird, mit einer realen und wirklichen Entgegensetzung verbunden ist, die, wenn man Alles nach der erwähnten Art zu schätzen zusammennimmt, den Grad des Positiven durch die Veränderung weder vermehrt noch vermindert.

Der zweite Satz ist folgender: alle Realgründe des Universum, wenn man diejenigen summirt, welche einstimmig sind und die von einander abzieht, die einander entgegengesetzt sind, geben ein Facit, das dem Zero gleich ist. Das Ganze der Welt ist an sich selbst Nichts, außer insoferne es durch den Willen eines Andern Etwas ist. Es ist demnach die Summe aller existirenden Realität, insoferne sie in der Welt gegründet ist, für sich selbst betrachtet dem Zero = 0 gleich. Ob nun gleich alle mögliche Realität in Verhältniß auf den göttlichen Willen ein Facit gibt, das positiv ist, so wird gleichwohl dadurch das Wesen einer Welt nicht aufgehoben. Aus diesem Wesen aber fließt nothwendiger Weise, daß die Existenz desjenigen, was in ihr gegründet ist, an und für sich allein dem Zero gleich sei. Also ist die Summe des Existirenden in der Welt im Verhältniß auf denjenigen Grund, der außer ihr ist, positiv, aber im Verhältniß der inneren Realgründe gegen einander dem Zero gleich. Da nun in dem ersten Verhältnisse niemals eine Entgegensetzung der

*) Um deswillen mußte der stoische Weise alle dergleichen Triebe, die ein Gefühl großer sinnlicher Lust enthalten, ausrotten, weil man mit ihnen zugleich Gründe großer Unzufriedenheit und des Mißvergnügens pflanzt, die nach dem abwechselnden Spiel des Weltlaufs den ganzen Werth der ersteren aufheben können.

Realgründe der Welt gegen den göttlichen Willen Statt finden kann, ſo iſt in dieſer Abſicht keine Aufhebung und die Summe iſt poſitiv. Weil aber in dem zweiten Verhältniſſe das Facit Zero iſt, ſo folgt, daß die poſitiven Gründe in einer Entgegenſetzung ſtehen müſſen, in welcher ſie betrachtet und ſummirt Zero geben.

Anmerkung zur zweiten Nummer.

Ich habe dieſe zwei Sätze in der Abſicht vorgetragen, um den Leſer zum Nachdenken über dieſen Gegenſtand einzuladen. Ich geſtehe auch, daß ſie für mich ſelbſt nicht licht genug, noch mit genugſamer Augenſcheinlichkeit aus ihren Gründen einzuſehen ſind. Indeſſen bin ich gar ſehr überführt, daß unvollendete Verſuche, im abſtracten Erkenntniſſe problematiſch vorgetragen, dem Wachsthum der höheren Weltweisheit ſehr zuträglich ſein können; weil ein Anderer ſehr oft den Aufſchluß in einer tief verborgenen Frage leichter antrifft, als derjenige, der ihm dazu Anlaß gibt, und deſſen Beſtrebungen vielleicht nur die Hälfte der Schwierigkeiten haben überwinden können. Der Inhalt dieſer Sätze ſcheint mir eine gewiſſe Würde an ſich zu haben, welche wohl zu einer genauen Prüfung derſelben aufmuntern kann, wofern man nur ihren Sinn wohl begreift, welches in dergleichen Art von Erkenntniß nicht ſo leicht iſt.

Ich will indeſſen noch einigen Mißdeutungen vorzukommen ſuchen. Man würde mich ganz und gar nicht verſtehen, wenn man ſich einbildete, ich hätte durch den erſten Satz ſagen wollen, daß überhaupt die Summe der Realität durch die Weltveränderungen gar nicht vermehrt noch vermindert werde. Dieſes iſt ſo ganz und gar nicht mein Sinn, daß auch die zum Beiſpiel angeführte mechaniſche Regel gerade das Gegentheil verſtattet. Denn durch den Stoß der Körper wird die Summe der Bewegungen bald vermehrt, bald vermindert, wenn man ſie für ſich betrachtet, allein das Facit, nach der zugleich beigefügten Art geſchätzt, iſt dasjenige, was einerlei bleibt. Denn die Entgegenſetzungen ſind in vielen Fällen

nur potential, wo die Bewegkräfte einander wirklich nicht aufheben und wo also eine Vermehrung Statt findet. Allein nach der einmal zur Richtschnur angenommenen Schätzung müssen doch auch diese von einander abgezogen werden.

Eben so muß man bei der Anwendung dieses Satzes auf unmechanische Veränderungen urtheilen. Ein gleicher Mißverstand würde es sein, wenn man sich einfallen ließe, daß nach eben demselben Satze die Vollkommenheit der Welt gar nicht wachsen könnte. Denn es wird ja durch diesen Satz gar nicht geleugnet, daß die Summe der Realität überhaupt nicht natürlicher Weise sollte vermehrt werden können. Ueberdem besteht in diesem Conflictus der entgegengesetzten Realgründe gar sehr die Vollkommenheit der Welt überhaupt, gleichwie der materielle Theil derselben ganz offenbar blos durch den Streit der Kräfte in einem regelmäßigen Laufe erhalten wird. Und es ist immer ein großer Mißverstand, wenn man die Summe der Realität mit der Größe der Vollkommenheit als einerlei ansieht. Wir haben oben gesehen, daß Unlust ebensowohl positiv sei, wie Lust; wer würde sie aber eine Vollkommenheit nennen?

3.

Wir haben schon angemerkt, daß es oftmals schwer sei auszumachen, ob gewisse Verneinungen der Natur blose Mängel um eines fehlenden Grundes willen, oder Beraubungen seien aus der Realentgegensetzung zweier positiven Gründe. In der materialen Welt sind die Beispiele hievon häufig. Die zusammenhängenden Theile eines jeden Körpers drücken gegen einander mit wahren Kräften (der Anziehung) und die Folge dieser Bestrebungen würde die Verringerung des Raumesinhalts sein, wenn nicht eben so wahrhafte Thätigkeiten ihnen im gleichen Grade entgegenwirkten, durch die Zurückstoßung der Elemente, deren Wirkung der Grund der Undurchdringlichkeit ist. Hier ist Ruhe, nicht weil Bewegkräfte fehlen, sondern weil sie einander entgegenwirken. Eben so ruhen die Gewichte an beiden Wagearmen, wenn sie nach den Gesetzen des

Gleichgewichts am Hebel angebracht sind. Man kann diesen Begriff weit über die Grenzen der materiellen Welt ausdehnen. Es ist eben nicht nöthig, daß, wenn wir glauben in einer gänzlichen Unthätigkeit des Geistes zu sein, die Summe der Realgründe des Denkens und Begehrens kleiner sei, als in dem Zustande, da sich einige Grade dieser Wirksamkeit dem Bewußtsein offenbaren. Saget dem gelehrtesten Manne in den Augenblicken, da er müßig und ruhig ist, daß er etwas erzählen und von seiner Einsicht soll hören lassen. Er weiß nichts, und ihr findet ihn in diesem Zustande leer, ohne bestimmte Erwägungen oder Beurtheilungen. Gebt ihm nur Anlaß durch eine Frage, oder durch eure eigenen Urtheile. Seine Wissenschaft offenbart sich in einer Reihe von Thätigkeiten, die eine solche Richtung haben, daß sie ihm und euch das Bewußtsein dieser seiner Einsicht möglich machen. Ohne Zweifel waren die Realgründe dazu lange in ihm anzutreffen, aber da die Folge in Ansehung des Bewußtseins Zero war, so mußten sie einander insoferne entgegengesetzt gewesen sein. So liegt derjenige Donner, den die Kunst zum Verderben erfand, in dem Zeughause eines Fürsten aufbehalten zu einem künftigen Kriege in drohender Stille, bis, wenn ein verrätherischer Zunder ihn berührt, er im Blitze auffährt und um sich her Alles verwüstet. Die Spannfedern, die unaufhörlich bereit waren aufzuspringen, lagen in ihm durch mächtige Anziehung gebunden, und erwarteten den Reiz eines Feuerfunkens, um sich zu befreien. Es steckt etwas Großes, und, wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibnitz: die Seele befaßt das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieser Vorstellungen klar ist. In der That müssen alle Arten von Begriffen nur auf der inneren Thätigkeit unseres Geistes, als auf ihrem Grunde beruhen. Aeußere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft, sie wirklich hervorzubringen. Die Denkungskraft der Seele muß Realgründe zu ihnen allen enthalten, so viel ihrer natürlicher Weise in ihr entspringen sollen, und die Erscheinungen der entstehenden und vergehenden Kenntnisse sind allem An-

ſehen nach nur der Einſtimmung oder Entgegenſetzung aller dieſer Thätigkeit beizumeſſen. Man kann dieſe Urtheile als Erläuterungen des erſten Satzes der vorigen Nummer anſehen.

In moraliſchen Dingen iſt das Zero gleichfalls nicht immer als eine Verneinung des Mangels zu betrachten, und eine poſitive Folge von mehr Größe nicht jederzeit ein Beweis von einer größeren Thätigkeit, die in der Richtung auf dieſe Folge angewandt worden. Gebet einem Menſchen zehn Grade Leidenſchaft, die in einem gewiſſen Falle den Regeln der Pflicht widerſtreitet, z. E. Geldgeiz. Laſſet ihm zwölf Grade Beſtrebung nach Grundſätzen der Nächſtenliebe anwenden; die Folge iſt von zwei Graden, ſo viel als er wohlthätig und hülfreich ſein wird. Gedenket euch einen Anderen von drei Graden Geldbegierde, und von ſieben Graden Vermögen nach Grundſätzen der Verbindlichkeit zu handeln. Die Handlung wird vier Grade groß ſein, als ſo viel nach dem Streite ſeiner Begierde er einem anderen Menſchen nützlich ſein wird. Es iſt aber unſtreitig, daß, inſoferne die gedachte Leidenſchaft als natürlich und unwillkürlich kann angeſehen werden, der moraliſche Werth der Handlung des erſteren größer ſei, als des zweiten, obzwar, wenn man ſie durch die lebendige Kraft ſchätzen wollte, die Folge in dem letzteren Falle jene übertrifft. Um deswillen iſt es Menſchen unmöglich, den Grad der tugendhaften Geſinnung Anderer aus ihren Handlungen ſicher zu ſchließen, und es hat auch derjenige das Richten ſich allein vorbehalten, der in das Innerſte der Herzen ſieht.

4.

Wenn man es wagen will, dieſe Begriffe auf das ſo gebrechliche Erkenntniß anzuwenden, welches Menſchen von der unendlichen Gottheit haben können, welche Schwierigkeiten umgeben alsdenn nicht unſere äußerſten Beſtrebungen? Da wir die Grundlage zu dieſen Begriffen nur von uns ſelbſt hernehmen können, ſo iſt es in den mehrſten Fällen dunkel, ob wir dieſe Idee eigentlich oder nur vermittelſt einiger Analogie auf dieſen unbegreiflichen Gegenſtand übertragen ſollen. Simonides iſt noch immer ein Weiſer, der

nach vielfältiger Zögerung und Aufſchub ſeinem Fürſten die Antwort gab: je mehr ich über Gott nachſinne, deſto weniger vermag ich ihn einzuſehen. So lautet nicht die Sprache des gelehrten Pöbels. Er weiß nichts, er verſteht nichts, aber er redet von Allem, und was er redet, darauf pocht er. In dem höchſten Weſen können keine Gründe der Beraubung oder einer Realentgegenſetzung Statt finden. Denn weil in ihm und durch ihn Alles gegeben iſt, ſo iſt durch den Allbeſitz der Beſtimmungen in ſeinem eigenen Daſein keine innere Aufhebung möglich. Um deswillen iſt das Gefühl der Unluſt kein Prädicat, welches der Gottheit geziemend iſt. Der Menſch hat niemals eine Begierde zu einem Gegenſtande, ohne das Gegentheil poſitiv zu verabſcheuen, d. i. nicht allein ſo, daß die Beziehung ſeines Willens das contradictoriſche Gegentheil der Begierde, ſondern ihr Realentgegengeſetztes (Abſcheu), nämlich eine Folge aus poſitiver Unluſt iſt. Bei jeder Begierde, die ein treuer Führer hat, ſeinen Schüler wohl zu ziehen, iſt ein jeder Erfolg, der ſeinem Begehren nicht gemäß iſt, ihm poſitiv entgegen und ein Grund der Unluſt. Die Verhältniſſe der Gegenſtände auf den göttlichen Willen ſind von ganz anderer Art. Eigentlich iſt kein äußeres Ding ein Grund weder der Luſt noch Unluſt in demſelben; denn er hängt nicht im Mindeſten von etwas Anderem ab, und es wohnt dem durch ſich ſelbſt Seligen nicht dieſe reine Luſt bei, weil das Gute außer ihm exiſtirt, ſondern es exiſtirt dieſes Gute darum, weil die ewige Vorſtellung ſeiner Möglichkeit und die damit verbundene Luſt ein Grund der vollzogenen Begierde iſt. Wenn man die concrete Vorſtellung von der Natur des Begehrens alles Erſchaffenen hiemit vergleicht, ſo wird man gewahr, daß der Wille des Unerſchaffenen wenig Aehnliches damit haben könne; welches denn auch in Anſehung der übrigen Beſtimmungen demjenigen nicht unerwartet ſein wird, welcher dieſes wohl faßt, daß der Unterſchied in der Qualität unermeßlich ſein müſſe, wenn man Dinge vergleicht, deren die einen für ſich ſelbſt Nichts ſind, das andere aber, durch welches allein Alles iſt.

Allgemeine Anmerkung.

Da der gründlichen Philosophen, wie sie sich selbst nennen, täglich mehr werden, die so tief in alle Sachen einschauen, daß ihnen auch nichts verborgen bleibt, was sie nicht erklären und begreifen könnten; so sehe ich schon voraus, daß der Begriff der Realentgegensetzung, welcher im Anfange dieser Abhandlung von mir zum Grunde gelegt worden, ihnen sehr seicht, und der Begriff der negativen Größen, der darauf gebaut worden, nicht gründlich genug vorkommen werde. Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einsicht kein Geheimniß mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben, schmeichle mir durch mein Unvermögen ein Recht zu dem Beistande dieser großen Geister zu haben, daß ihre hohe Weisheit die Lücke ausfüllen möge, die meine mangelhafte Einsicht hat übrig lassen müssen.

Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So ist die Nothwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Theilbarkeit, die Unendlichkeit ein Grund der Allwissenheit ꝛc. ꝛc., und diese Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Theilbegriffe des Grundes, und indem sie schon in ihm befaßt wird, durch denselben nach der Regel der Einstimmung gesetzt wird. Wie aber Etwas aus etwas Anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fließe, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen. Ich nenne die erstere Art eines Grundes den logischen Grund, weil seine Beziehung auf die Folge logisch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität kann eingesehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil diese Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derselben auf keinerlei Weise kann beurtheilt werden.

Was nun dieſen Realgrund und deſſen Beziehung auf die Folge anlangt, ſo ſtellt ſich meine Frage in dieſer einfachen Geſtalt dar: wie ſoll ich es verſtehen, daß, weil Etwas iſt, etwas Anderes ſei? Eine logiſche Folge wird eigentlich nur darum geſetzt, weil ſie einerlei iſt mit dem Grunde. Der Menſch kann fehlen; der Grund dieſer Fehlbarkeit liegt in der Endlichkeit ſeiner Natur; denn wenn ich den Begriff eines endlichen Geiſtes auflöſe, ſo ſehe ich, daß die Fehlbarkeit in demſelben liege, das iſt, einerlei ſei mit demjenigen, was in dem Begriffe eines endlichen Geiſtes enthalten iſt. Allein der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Daſein der Welt. Der göttliche Wille iſt Etwas. Die exiſtirende Welt iſt etwas ganz Anderes. Indeſſen durch das Eine wird das Andere geſetzt. Der Zuſtand, in welchem ich den Namen Stagirit höre, iſt Etwas, dadurch wird etwas Anderes, nämlich mein Gedanke von einem Philoſophen geſetzt. Ein Körper A iſt in Bewegung, ein anderer B in der geraden Linie derſelben in Ruhe. Die Bewegung von A iſt Etwas, die von B iſt etwas Anderes, und doch wird durch die eine die andere geſetzt. Ihr möget nun den Begriff vom göttlichen Wollen zergliedern, ſo viel euch beliebt, ſo werdet ihr niemals eine exiſtirende Welt darin antreffen, als wenn ſie darin enthalten und um der Identität willen dadurch geſetzt ſei, und ſo in den übrigen Fällen. Ich laſſe mich auch durch die Wörter: Urſache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abſpeiſen. Denn wenn ich etwas ſchon als eine Urſache wovon anſehe, oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, ſo habe ich in ihr ſchon die Beziehung des Realgrundes zu der Folge gedacht, und dann iſt es leicht, die Poſition der Folge nach der Regel der Identität einzuſehen. Z. E. durch den allmächtigen Willen Gottes kann man ganz deutlich das Daſein der Welt verſtehen. Allein hier bedeutet die Macht dasjenige Etwas in Gott, wodurch andere Dinge geſetzt werden. Dieſes Wort aber bezeichnet ſchon die Beziehung eines Realgrundes auf die Folge, die ich mir gerne möchte erklären laſſen. Gelegentlich merke ich nur an, daß die Eintheilung des Herrn Cruſius in den Ideal- und Realgrund von der meinigen gänzlich unterſchieden ſei. Denn ſein

Idealgrund iſt einerlei mit dem Erkenntnißgrunde, und da iſt leicht einzuſehen, daß, wenn ich etwas ſchon als einen Grund anſehe, ich daraus die Folge ſchließen kann. Daher nach ſeinen Sätzen der Abendwind ein Realgrund von Regenwolken iſt, und zugleich ein Idealgrund, weil ich ſie daraus erkennen und voraus vermuthen kann. Nach unſeren Begriffen aber iſt der Realgrund niemals ein logiſcher Grund, und durch den Wind wird der Regen nicht zufolge der Regel der Identität geſetzt. Die von uns oben vorgetragene Unterſcheidung der logiſchen und realen Entgegenſetzung iſt der jetzt gedachten vom logiſchen und Realgrunde parallel.

Die erſtere ſehe ich deutlich ein, vermittelſt des Satzes vom Widerſpruche, und ich begreife, wie, wenn ich die Unendlichkeit Gottes ſetze, dadurch das Prädicat der Sterblichkeit aufgehoben wird, weil es nämlich jener widerſpricht. Allein wie durch die Bewegung eines Körpers die Bewegung eines anderen aufgehoben werde, da dieſe mit jener doch nicht im Widerſpruche ſteht, das iſt eine andere Frage. Wenn ich die Undurchdringlichkeit vorausſetze, welche mit einer jeden Kraft, die in den Raum, den ein Körper einnimmt, einzudringen trachtet, in realer Entgegenſetzung ſteht, ſo kann ich die Aufhebung der Bewegungen ſchon verſtehen; alsdenn habe ich aber eine Realentgegenſetzung auf eine andere gebracht. Man verſuche nun, ob man die Realentgegenſetzung überhaupt erklären und deutlich könne zu erkennen geben, wie darum, weil etwas iſt, etwas Anderes aufgehoben werde, und ob man etwas mehr ſagen könne, als was ich davon ſagte, nämlich lediglich, daß es nicht durch den Satz des Widerſpruchs geſchehe. Ich habe über die Natur unſeres Erkenntniſſes in Anſehung unſerer Urtheile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Reſultat dieſer Betrachtungen dereinſt ausführlich darlegen. Aus demſelben findet ſich, daß die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch geſetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urtheil, ſondern blos durch einen Begriff könne ausgedrückt werden, den man wohl durch Auflöſung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, ſo

doch, daß zuletzt alle unſere Erkenntniß von dieſer Beziehung ſich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigt, deren Verhältniß zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden. Bis dahin werden diejenigen, deren angemaßte Einſicht keine Schranken kennt, die Methoden ihrer Philoſophie verſuchen, bis wie weit ſie in dergleichen Frage gelangen können.

III.

Unterſuchung

über

die Deutlichkeit der Grundſätze

der

natürlichen Theologie

und

der Moral.

Zur

Beantwortung der Frage,

welche

die Königliche Akademie der Wiſſenſchaften

zu Berlin

auf das Jahr 1763

aufgegeben hat.

Verum animo satis haec vestigia parva sagaci
Sunt, per quae possis cognoscere caetera tute.

1764.

Einleitung.

Die vorgelegte Frage ist von der Art, daß, wenn sie gehörig aufgelöset wird, die höhere Philosophie dadurch eine bestimmte Gestalt bekommen muß. Wenn die Methode fest steht, nach der die höchstmögliche Gewißheit in dieser Art der Erkenntniß kann erlangt werden, und die Natur dieser Ueberzeugung wohl eingesehen wird, so muß, anstatt des ewigen Unbestandes der Meinungen und Schulsecten, eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart die denkenden Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren; so wie Newtons Methode in der Naturwissenschaft die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie veränderte. Welche Lehrart wird aber diese Abhandlung selber haben sollen, in welcher der Metaphysik ihr wahrer Grad der Gewißheit, sammt dem Wege, auf welchem man dazu gelangt, soll gewiesen werden? Ist dieser Vortrag wiederum Metaphysik, so ist das Urtheil desselben eben so unsicher, als die Wissenschaft bis dahin gewesen ist, welche dadurch hofft, einigen Bestand und Festigkeit zu bekommen, und es ist Alles verloren. Ich werde daher sichere Erfahrungssätze und daraus gezogene unmittelbare Folgerungen den ganzen Inhalt meiner Abhandlung sein lassen. Ich werde mich weder auf die Lehren der Philosophen, deren Unsicherheit eben die Gelegenheit zu gegenwärtiger Aufgabe ist, noch auf Definitionen, die so oft trügen, verlassen. Die Methode, deren ich mich bediene, wird einfach und behutsam sein. Einiges, welches man noch unsicher finden möchte, wird von der Art sein, daß es nur zur Erläuterung, nicht aber zum Beweise gebraucht wird.

Erſte Betrachtung.

Allgemeine Vergleichung der Art, zur Gewißheit im mathematiſchen Erkenntniſſe zu gelangen, mit der im philoſophiſchen.

§. 1.

Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen ſynthetiſch, die Philoſophie aber analytiſch.

Man kann zu einem jeden allgemeinen Begriffe auf zweierlei Wegen kommen, entweder durch die willkührliche Verbindung der Begriffe, oder durch Abſonderung von derjenigen Erkenntniß, welche durch Zergliederung iſt deutlich gemacht worden. Die Mathematik faßt niemals anders Definitionen ab, als auf die erſtere Art. Man gedenke ſich z. E. willkührlich vier gerade Linien, die eine Ebene einſchließen, ſo daß die entgegenſtehenden Seiten nicht parallel ſeien, und nenne dieſe Figur ein Trapezium. Der Begriff, den ich erkläre, iſt nicht vor der Definition gegeben, ſondern er entſpringt allererſt durch dieſelbe. Ein Kegel mag ſonſt bedeuten, was er wolle; in der Mathematik entſteht er aus der willkührlichen Vorſtellung eines rechtwinklichten Triangels, der ſich um eine Seite dreht. Die Erklärung entſpringt hier und in allen anderen Fällen offenbar durch die Syntheſis.

Mit den Definitionen der Weltweisheit iſt es ganz anders bewandt. Es iſt hier der Begriff von einem Dinge ſchon gegeben, aber verworren oder nicht genugſam beſtimmt. Ich muß ihn zergliedern, die abgeſonderten Merkmale zuſammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen vergleichen, und dieſen abſtracten Gedanken ausführlich und beſtimmt machen. Jedermann hat z. E. einen Begriff von der Zeit; dieſer ſoll erklärt werden. Ich muß dieſe Idee in

allerlei Beziehungen betrachten, um Merkmale derſelben durch Zergliederung zu entdecken, verſchiedene abſtrahirte Merkmale verknüpfen, ob ſie einen zureichenden Begriff geben, und unter einander zuſammenhalten, ob nicht zum Theil eine die andere in ſich ſchließe. Wollte ich hier ſynthetiſch auf eine Definition der Zeit zu kommen ſuchen, welch ein glücklicher Zufall müßte ſich ereignen, wenn dieſer Begriff gerade derjenige wäre, der die uns gegebene Idee völlig ausdrückte.

Indeſſen, wird man ſagen, erklären die Philoſophen bisweilen auch ſynthetiſch, und die Mathematiker analytiſch. Z. E. wenn der Philoſoph eine Subſtanz mit dem Vermögen der Vernunft ſich willkührlicher Weiſe gedenkt, und ſie einen Geiſt nennt. Ich antworte aber, dergleichen Beſtimmungen einer Wortbedeutung ſind niemals philoſophiſche Definitionen, ſondern wenn ſie ja Erklärungen heißen ſollen, ſo ſind ſie nur grammatiſche. Denn dazu gehört gar nicht Philoſophie, um zu ſagen, was für einen Namen ich einem willkührlichen Begriffe will beigelegt wiſſen. Leibnitz dachte ſich eine einfache Subſtanz, die nichts, als dunkle Vorſtellungen hätte, und nannte ſie eine ſchlummernde Monade. Hier hatte er nicht dieſe Monas erklärt, ſondern erdacht; denn der Begriff derſelben war ihm nicht gegeben, ſondern von ihm erſchaffen worden. Die Mathematiker haben dagegen bisweilen analytiſch erklärt, ich geſtehe es, aber es iſt auch jederzeit ein Fehler geweſen. So hat Wolf die Aehnlichkeit in der Geometrie mit philoſophiſchem Auge erwogen, um unter dem allgemeinen Begriffe derſelben auch die in der Geometrie vorkommende zu faſſen. Er hätte es immer können unterweges laſſen; denn wenn ich mir Figuren denke, in welchen die Winkel, die die Linien des Umkreiſes einſchließen, gegenſeitig gleich, und die Seiten, die ſie einſchließen, einerlei Verhältniß haben, ſo kann dieſes allemal als die Definition der Aehnlichkeit der Figuren angeſehen werden, und ſo mit den übrigen Aehnlichkeiten der Räume. Dem Geometra iſt an der allgemeinen Definition der Aehnlichkeit überhaupt gar nichts gelegen. Es iſt ein Glück für die Mathematik, daß, wenn bisweilen, durch eine übelverſtandene Obliegenheit, der

Meßkünstler sich mit solchen analytischen Erklärungen einläßt, doch in der That bei ihm nichts daraus gefolgert wird, oder auch seine nächsten Folgerungen im Grunde die mathematische Definition ausmachen; sonst würde diese Wissenschaft ebendemselben unglücklichen Zwiste ausgesetzt sein, als die Weltweisheit.

Der Mathematiker hat mit Begriffen zu thun, die öfters noch einer philosophischen Erklärung fähig sind; wie z. E. mit dem Begriffe vom Raume überhaupt. Allein er nimmt einen solchen Begriff als gegeben nach seiner klaren und gemeinen Vorstellung an. Bisweilen werden ihm philosophische Erklärungen aus anderen Wissenschaften gegeben, vornehmlich in der angewandten Mathematik, z. E. die Erklärung der Flüssigkeit. Allein alsdenn entspringt dergleichen Definition nicht in der Mathematik, sondern wird daselbst nur gebraucht. Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen; der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Größen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne.

§. 2.

Die Mathematik betrachtet in ihren Auflösungen, Beweisen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto.

Da wir hier unsere Sätze nur als unmittelbare Folgerungen aus Erfahrungen abhandeln, so berufe ich mich wegen des gegenwärtigen zuerst auf die Arithmetik, sowohl die allgemeine von den unbestimmten Größen, als diejenige von den Zahlen, wo das Verhältniß der Größe zur Einheit bestimmt ist. In beiden werden zuerst, anstatt der Sachen selbst, ihre Zeichen, mit den besonderen Bezeichnungen ihrer Vermehrung oder Verminderung, ihrer Verhältnisse u. s. w. gesetzt, und hernach mit diesen Zeichen nach leichten und sicheren Regeln verfahren, durch Versetzung, Verknüpfung oder Abziehen, und mancherlei Veränderung, so daß die bezeichneten Sachen selbst hiebei gänzlich aus den Gedanken gelassen werden, bis endlich beim

Beschlusse die Bedeutung der symbolischen Folgerung entziffert wird. **Zweitens**, in der Geometrie, um z. E. die Eigenschaften aller Zirkel zu erkennen, zeichnet man einen, in welchem man, statt aller möglichen sich innerhalb demselben schneidenden Linien, zwei zieht. Von diesen beweiset man die Verhältnisse, und betrachtet in denselben die allgemeine Regel der Verhältnisse der sich in allen Zirkeln durchkreuzenden Linien **in concreto**.

Vergleicht man hiemit das Verfahren der Weltweisheit, so ist es davon gänzlich unterschieden. Die Zeichen der philosophischen Betrachtung sind niemals etwas Anderes, als Worte, die weder in ihrer Zusammensetzung die Theilbegriffe, woraus die ganze Idee, welche das Wort andeutet, besteht, anzeigen, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältnisse der philosophischen Gedanken zu bezeichnen vermögen. Daher man bei jedem Nachdenken in dieser Art der Erkenntniß die Sache selbst vor Augen haben muß, und genöthigt ist, sich das Allgemeine **in abstracto** vorzustellen, ohne dieser wichtigen Erleichterung sich bedienen zu können, daß man einzelne Zeichen statt der allgemeinen Begriffe der Sachen selbst behandle. Wenn z. E. der Meßkünstler darthun will, daß der Raum ins Unendliche theilbar sei, so nimmt er etwa eine gerade Linie, die zwischen zwei Parallelen senkrecht steht, und zieht aus einem Punct einer dieser gleichlaufenden Linien andere, die solche schneiden. Er erkennt an diesem Symbolo mit größester Gewißheit, daß die Zertheilung ohne Ende fortgehen müsse. Dagegen wenn der Philosoph etwa darthun will, daß ein jeder Körper aus einfachen Substanzen bestehe, so wird er sich erstlich versichern, daß er überhaupt ein Ganzes aus Substanzen sei, daß bei diesen die Zusammensetzung ein zufälliger Zustand sei, ohne den sie gleichwohl existiren können, daß mithin alle Zusammensetzung in einem Körper in Gedanken könne aufgehoben werden, so doch, daß die Substanzen, daraus er besteht, existiren; und da dasjenige, was von einem Zusammengesetzten bleibt, wenn alle Zusammensetzung überhaupt aufgehoben worden, einfach ist, daß der Körper aus einfachen Substanzen bestehen müsse. Hier können weder Figuren, noch sichtbare

Zeichen die Gedanken, noch deren Verhältniſſe ausdrücken, auch läßt ſich keine Verſetzung der Zeichen nach Regeln an die Stelle der abſtracten Betrachtungen ſetzen, ſo daß man die Vorſtellung der Sachen ſelbſt in dieſem Verfahren mit der kläreren und leichteren der Zeichen vertauſchte, ſondern das Allgemeine muß **in abstracto** erwogen werden.

§. 3.

In der Mathematik ſind nur wenig unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philoſophie aber unzählige.

Der Begriff der Größe überhaupt, der Einheit, der Menge, des Raums u. ſ. w. ſind zum Mindeſten in der Mathematik unauflöslich, nämlich ihre Zergliederung und Erklärung gehört gar nicht für dieſe Wiſſenſchaft. Ich weiß wohl, daß manche Meßkünſtler die Grenzen der Wiſſenſchaften vermengen, und in der Größenlehre bisweilen philoſophiren wollen, weswegen ſie dergleichen Begriffe noch zu erklären ſuchen, obgleich die Definition in ſolchem Falle gar keine mathematiſche Folge hat. Allein es iſt gewiß, daß ein jeder Begriff in Anſehung einer Diſciplin unauflöslich iſt, der, er mag ſonſten können erklärt werden oder nicht, es in dieſer Wiſſenſchaft wenigſtens nicht bedarf. Und ich habe geſagt, daß deren in der Mathematik nur wenige wären. Ich gehe aber noch weiter und behaupte, daß eigentlich gar keine in ihr vorkommen können, nämlich in dem Verſtande, daß ihre Erklärung durch Zergliederung der Begriffe zur mathematiſchen Erkenntniß gehört; geſetzt, daß ſie auch ſelbſt möglich wäre. Denn die Mathematik erklärt niemals durch Zergliederung einen gegebenen Begriff, ſondern durch willkührliche Verbindung ein Object, deſſen Gedanke eben dadurch zuerſt möglich wird.

Vergleicht man hiemit die Weltweisheit, welcher Unterſchied leuchtet da in die Augen? In allen ihren Diſciplinen, vornehmlich in der Metaphyſik, iſt eine jede Zergliederung, die geſchehen kann, auch nöthig; denn ſowohl die Deutlichkeit der Erkenntniß als die Möglichkeit ſicherer Folgerungen hängt davon ab. Allein man ſieht gleich zum Voraus, daß es unvermeidlich ſei, in der Zergliederung

auf unauflösliche Begriffe zu kommen, die es entweder an und für sich selbst oder für uns sein werden, und daß es deren ungemein viel geben werde, nachdem es unmöglich ist, daß allgemeine Erkenntnisse von so großer Mannigfaltigkeit nur aus wenigen Grundbegriffen zusammengesetzt sein sollten. Daher viele beinahe gar nicht aufgelöset werden können, z. E. der Begriff einer Vorstellung, das neben einander oder nach einander Sein, andere nur zum Theil, wie der Begriff vom Raume, von der Zeit, von dem mancherlei Gefühle der menschlichen Seele, dem Gefühl des Erhabenen, des Schönen, des Ekelhaften u. s. w., ohne deren genaue Kenntniß und Auflösung die Triebfedern unserer Natur nicht genug bekannt sind, und wo gleichwohl ein sorgfältiger Aufmerker gewahr wird, daß die Zergliederung bei Weitem nicht zulänglich sei. Ich gestehe, daß die Erklärungen von der Lust und Unlust, der Begierde und dem Abscheu und dergleichen unzählige niemals durch hinreichende Auflösungen sind geliefert worden, und ich wundere mich über diese Unauflöslichkeit nicht. Denn bei Begriffen von so verschiedener Art müssen wohl unterschiedliche Elementarbegriffe zum Grunde liegen. Der Fehler, den Einige begangen haben, alle dergleichen Erkenntnisse als solche zu behandeln, die in einige wenige einfache Begriffe insgesammt sich zerlegen ließen, ist demjenigen ähnlich, darin die alten Naturlehrer fielen: daß alle Materie der Natur aus den sogenannten vier Elementen bestehe, welcher Gedanke durch bessere Beobachtung ist aufgehoben worden.

Ferner liegen in der Mathematik nur wenig unerweisliche Sätze zum Grunde, welche, wenn sie gleich anderwärts noch eines Beweises fähig wären, dennoch in dieser Wissenschaft als unmittelbar gewiß angesehen werden. Das Ganze ist allen Theilen zusammengenommen gleich; zwischen zwei Puncten kann nur eine gerade Linie sein u. s. w. Dergleichen Grundsätze sind die Mathematiker gewohnt im Anfange ihrer Disciplinen aufzustellen, damit man gewahr werde, daß keine andere, als so augenscheinliche Sätze geradezu als wahr vorausgesetzt werden, alles Uebrige aber strenge bewiesen werde.

Vergleicht man hiemit die Weltweisheit und namentlich die Metaphyſik, ſo möchte ich nur gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, die in dieſen Wiſſenſchaften durch ihre ganze Strecke zum Grunde liegen, aufgezeichnet ſehen. Sie würde gewiß einen Plan ausmachen, der unermeßlich wäre; allein in der Aufſuchung dieſer unerweislichen Grundwahrheiten beſteht das wichtigſte Geſchäft der höheren Philoſophie, und dieſe Entdeckungen werden niemals ein Ende nehmen, ſo lange ſich eine ſolche Art der Erkenntniß erweitern wird. Denn welches Object es auch ſei, ſo ſind diejenigen Merkmale, welche der Verſtand an ihm zuerſt und unmittelbar wahrnimmt, die Data zu ebenſoviel unerweislichen Sätzen, welche denn auch die Grundlage ausmachen, woraus die Definitionen können erfunden werden. Ehe ich mich noch anſchicke zu erklären, was der Raum ſei, ſo ſehe ich deutlich ein, daß, da mir dieſer Begriff gegeben iſt, ich zuvörderſt durch Zergliederung diejenigen Merkmale, welche zuerſt und unmittelbar hierin gedacht werden, aufſuchen müſſe. Ich bemerke demnach, daß darin Vieles außerhalb einander ſei, daß dieſes Viele nicht Subſtanzen ſeien, denn ich will nicht die Dinge im Raume, ſondern den Raum ſelber erkennen, der Raum nur drei Abmeſſungen haben könne u. ſ. w. Dergleichen Sätze laſſen ſich wohl erläutern, indem man ſie in concreto betrachtet, um ſie anſchauend zu erkennen; allein ſie laſſen ſich niemals beweiſen. Denn woraus ſollte dieſes auch geſchehen können, da ſie die erſten und einfachſten Gedanken ausmachen, die ich von meinem Objecte nur haben kann, wenn ich es anfange zu gedenken? In der Mathematik ſind die Definitionen der erſte Gedanke, den ich von dem erklärten Dinge haben kann, darum, weil mein Begriff des Objects durch die Erklärung allererſt entſpringt, und da iſt es ſchlechterdings ungereimt, ſie als erweislich anzuſehen. In der Weltweisheit, wo mir der Begriff der Sache, die ich erklären ſoll, gegeben iſt, muß dasjenige, was unmittelbar und zuerſt in ihm wahrgenommen wird, zu einem unerweislichen Grundurtheile dienen. Denn da ich den ganzen deutlichen Begriff der Sache noch nicht habe, ſondern allererſt ſuche, ſo kann er aus dieſem

Begriffe so gar nicht bewiesen werden, daß er vielmehr dazu dient, diese deutliche Erkenntniß und Definition dadurch zu erzeugen. Also werde ich erste Grundurtheile vor aller philosophischen Erklärung der Sachen haben müssen, und es kann hiebei nur der Fehler vorgehen, daß ich dasjenige für ein uranfängliches Merkmal ansehe, was noch ein abgeleitetes ist. In der folgenden Betrachtung werden Dinge vorkommen, die dieses außer Zweifel setzen werden.

§. 4.

Das Object der Mathematik ist leicht und einfach, das der Philosophie aber schwer und verwickelt.

Da die Größe den Gegenstand der Mathematik ausmacht, und in Betrachtung derselben nur darauf gesehen wird, wie vielmal etwas gesetzt sei, so leuchtet deutlich in die Augen, daß diese Erkenntniß auf wenigen und sehr klaren Grundlehren der allgemeinen Größenlehre, (welches eigentlich die allgemeine Arithmetik ist,) beruhen müsse. Man sieht auch daselbst die Vermehrung und Verminderung der Größen, ihre Zerfällung in gleiche Factoren bei der Lehre von den Wurzeln, aus einfachen und wenigen Grundbegriffen entspringen. Einige wenige Fundamentalbegriffe vom Raume vermitteln die Anwendung dieser allgemeinen Größenkenntniß auf die Geometrie. Man darf zum Beispiel nur die leichte Faßlichkeit eines arithmetischen Gegenstandes, der eine ungeheure Vielheit in sich begreift, mit der viel schwereren Begreiflichkeit einer philosophischen Idee, darin man nur wenig zu erkennen sucht, zusammenhalten, um sich davon zu überzeugen. Das Verhältniß einer Trillion zur Einheit wird ganz deutlich verstanden, indessen daß die Weltweisen den Begriff der Freiheit aus ihren Einheiten d. i. ihren einfachen und bekannten Begriffen noch bis jetzt nicht haben verständlich machen könen. Das ist: der Qualitäten, die das eigentliche Object der Philosophie ausmachen, sind unendlich vielerlei, deren Unterscheidung überaus viel erfordert; imgleichen ist es weit schwerer, durch Zergliederung verwickelte Erkenntnisse aufzulösen, als durch die Synthesis gegebene einfache Erkenntnisse zu verknüpfen, und so auf Folgerungen zu

kommen. Ich weiß, daß es Viele gibt, welche die Weltweisheit in Vergleichung mit der höheren Mathesis sehr leicht finden. Allein diese nennen Alles Weltweisheit, was in den Büchern steht, welche diesen Titel führen. Der Unterschied zeigt sich durch den Erfolg. Die philosophischen Erkenntnisse haben mehrentheils das Schicksal der Meinungen, und sind wie die Meteore, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden. Die Aufgabe der Akademie zeigt, daß man Ursache habe, sich nach dem Wege zu erkundigen, auf welchem man sie allererst zu suchen gedenkt.

Zweite Betrachtung.

Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewißheit in der Metaphysik zu gelangen.

Die Metaphysik ist nichts Anderes, als eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntniß; was demnach in der vorigen Betrachtung von der mathematischen Erkenntniß in Vergleichung mit der Philosophie dargethan worden, das wird auch in Beziehung auf die Metaphysik gelten. Wir haben namhafte und wesentliche Unterschiede gesehen, die zwischen der Erkenntniß in beiden Wissenschaften anzutreffen sind, und in Betracht dessen kann man mit dem Bischoff Warburton sagen: daß nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei, als die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden; denn was die Anwendung derselben in den Theilen der Weltweisheit anlangt, wo die Kenntniß der Größen vorkommt, so ist dieses etwas ganz Anderes und die Nutzbarkeit davon ist unermeßlich.

In der Mathematik fange ich mit der Erklärung meines Objects, z. E. eines Triangels, Zirkels u. s. w. an; in der Metaphysik

muß ich niemals damit anfangen und es iſt ſo weit gefehlt, daß die Definition hier das Erſte ſei, was ich von dem Dinge erkenne, daß es vielmehr faſt jederzeit das Letzte iſt. Nämlich in der Mathematik habe ich eher gar keinen Begriff von meinem Gegenſtande, bis die Definition ihn gibt; in der Metaphyſik habe ich einen Begriff, der mir ſchon gegeben worden, obzwar verworren; ich ſoll den deutlichen, ausführlichen und beſtimmten davon aufſuchen. Wie kann ich denn davon anfangen? Auguſtinus ſagte: ich weiß wohl, was die Zeit ſei, aber wenn mich Jemand fragt, weiß ichs nicht. Hier müſſen viel Handlungen der Entwicklung dunkler Ideen, der Vergleichung, Unterordnung und Einſchränkung vor ſich gehen, und ich getraue mir zu ſagen: daß, ob man gleich viel Wahres und Scharfſinniges von der Zeit geſagt hat, dennoch die Realerklärung derſelben niemals gegeben worden; denn was die Namenerklärung anlangt, ſo hilft ſie uns wenig oder nichts, denn auch ohne ſie verſteht man dieſes Wort genug, um es nicht zu verwechſeln. Hätte man ſo viele richtige Definitionen, als in den Büchern unter dieſem Namen vorkommen, mit welcher Sicherheit würde man nicht ſchließen und Folgerungen daraus ableiten können! Allein die Erfahrung lehrt das Gegentheil.

In der Philoſophie und namentlich in der Metaphyſik kann man oft ſehr viel von einem Gegenſtande deutlich und mit Gewißheit erkennen, auch ſichere Folgen daraus ableiten, ehe man die Definition deſſelben beſitzt, auch ſelbſt dann, wenn man es gar nicht unternimmt, ſie zu geben. Von einem jeden Dinge können mir nämlich verſchiedene Prädicate unmittelbar gewiß ſein, ob ich gleich deren noch nicht genug kenne, um den ausführlich beſtimmten Begriff der Sache d. i. die Definition zu geben. Wenn ich gleich niemals erklärte, was eine Begierde ſei, ſo würde ich doch mit Gewißheit ſagen können, daß eine jede Begierde eine Vorſtellung des Begehrten vorausſetze, daß dieſe Vorſtellung eine Vorherſehung des Künftigen ſei, daß mit ihr das Gefühl der Luſt verbunden ſei u. ſ. w. Alles dieſes nimmt ein Jeder in dem unmittelbaren Bewußtſein der Begierde beſtändig wahr. Aus dergleichen verglichenen

Bemerkungen könnte man vielleicht endlich auf die Definition der Begierde kommen. Allein ſo lange auch ohne ſie dasjenige, was man ſucht, aus einigen unmittelbar gewiſſen Merkmalen deſſelben Dinges kann gefolgert werden, ſo iſt es unnöthig, eine Unternehmung, die ſo ſchlüpfrig iſt, zu wagen. In der Mathematik iſt dieſes, wie man weiß, ganz anders.

In der Mathematik iſt die Bedeutung der Zeichen ſicher, weil man ſich leichtlich bewußt werden kann, welche man ihnen hat ertheilen wollen. In der Philoſophie überhaupt, und der Metaphyſik inſonderheit, haben die Worte ihre Bedeutung durch den Redegebrauch, außer inſoferne ſie ihnen durch logiſche Einſchränkung genauer iſt beſtimmt worden. Weil aber bei ſehr ähnlichen Begriffen, die dennoch eine ziemliche Verſchiedenheit verſteckt enthalten, öfters einerlei Worte gebraucht werden, ſo muß man hier bei jedesmaliger Anwendung des Begriffs, wenn gleich die Benennung deſſelben nach dem Redegebrauch ſich genau zu ſchicken ſcheint, mit großer Behutſamkeit Acht haben, ob es wirklich einerlei Begriff ſei, der hier mit eben demſelben Zeichen verbunden worden. Wir ſagen: ein Menſch unterſcheidet das Gold vom Meſſing, wenn er erkennt, daß in einem Metalle z. E. nicht diejenige Dichtigkeit ſei, die in dem anderen iſt. Man ſagt außerdem: das Vieh unterſcheidet ein Futter vom anderen, wenn es das eine verzehrt und das andere liegen läßt. Hier wird in beiden Fällen das Wort: unterſcheiden, gebraucht, ob es gleich im erſteren Falle ſo viel heißt, als den Unterſchied erkennen, welches niemals geſchehen kann, ohne zu urtheilen; im zweiten aber nur anzeigt, daß bei unterſchiedlichen Vorſtellungen unterſchiedlich gehandelt wird, wo eben nicht nöthig iſt, daß ein Urtheil vorgehe. Wie wir denn am Viehe nur gewahr werden, daß es durch verſchiedene Empfindungen zu verſchiedenen Handlungen getrieben werde, welches ganz wohl möglich iſt, ohne daß es im Mindeſten über die Uebereinſtimmung oder Verſchiedenheit urtheilen darf.

Aus Allem dieſem fließen die Regeln derjenigen Methode, nach welcher die höchſtmögliche metaphyſiſche Gewißheit einzig und allein kann erlangt werden, ganz natürlich. Sie ſind von denen ſehr

verschieden, die man bis daher befolgt hat, und verheißen einen dermaßen glücklichen Ausgang, wenn man sie zur Anwendung bringen wird, dergleichen man auf einem anderen Wege niemals hat erwarten können. Die erste und vornehmste Regel ist diese: daß man ja nicht von Erklärungen anfange, es müßte denn etwa blos die Worterklärung gesucht werden, z. E. nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich ist. Aber auch da sind nur wenig Fälle, wo man so zuversichtlich den deutlich bestimmten Begriff gleich zu Anfange festsetzen kann. Vielmehr suche man in seinem Gegenstande zuerst dasjenige mit Sorgfalt auf, dessen man von ihm unmittelbar gewiß ist, auch ehe man die Definition davon hat. Man ziehe daraus Folgerungen, und suche hauptsächlich nur wahre und ganz gewisse Urtheile von dem Objecte zu erwerben, auch ohne sich noch auf eine verhoffte Erklärung Staat zu machen, welche man niemals wagen, sondern dann, wenn sie sich aus den augenscheinlichsten Urtheilen deutlich darbietet, allererst einräumen muß. Die zweite Regel ist: daß man die unmittelbaren Urtheile von dem Gegenstande, in Ansehung desjenigen, was man zuerst in ihm mit Gewißheit antrifft, besonders aufzeichnet, und nachdem man gewiß ist, daß das eine in dem anderen nicht enthalten sei, sie so wie die Axiomen der Geometrie, als die Grundlage zu allen Folgerungen voranschickt. Hieraus folgt, daß man in den Betrachtungen der Metaphysik jederzeit dasjenige besonders auszeichne, was man gewiß weiß, wenn es auch wenig wäre, obgleich man auch Versuche von ungewissen Erkenntnissen machen kann, um zu sehen, ob sie nicht auf die Spur der gewissen Erkenntniß führen dürften, so doch, daß man sie nicht mit den ersteren vermengt. Ich führe die anderen Verhaltungsregeln nicht an, die diese Methode mit jeder anderen vernünftigen gemein hat, und schreite nur dazu, sie durch Beispiele deutlich zu machen.

Die ächte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heißt es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hülfe der Geometrie die

Regeln aufſuchen, nach welchen gewiſſe Erſcheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den erſten Grund davon in den Körpern nicht einſieht, ſo iſt gleichwohl gewiß, daß ſie nach dieſem Geſetze wirken, und man erklärt die verwickelten Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie ſie unter dieſen wohlerwieſenen Regeln enthalten ſeien. Ebenſo in der Metaphyſik: ſuchet durch ſichere innere Erfahrung d. i. ein unmittelbares augenſcheinliches Bewußtſein diejenigen Merkmale auf, die gewiß im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beſchaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Weſen der Sache nicht kennt, ſo könnt ihr euch doch derſelben ſicher bedienen, um Vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.

Beiſpiel

der einzig ſicheren Methode der Metaphyſik, an der Erkenntniß der Natur der Körper.

Ich beziehe mich um der Kürze willen auf einen Beweis, der in der erſten Betrachtung am Ende des zweiten Paragraphs mit Wenigem angezeigt wird, um den Satz zuerſt hier zum Grunde zu legen: daß ein jeder Körper aus einfachen Subſtanzen beſtehen müſſe. Ohne daß ich ausmache, was ein Körper ſei, weiß ich doch gewiß, daß er aus Theilen beſteht, die exiſtiren würden, wenn ſie gleich nicht verbunden wären; und wenn der Begriff einer Subſtanz ein abſtrahirter Begriff iſt, ſo iſt er es ohne Zweifel von den körperlichen Dingen der Welt. Allein es iſt auch nicht einmal nöthig, ſie Subſtanzen zu nennen; genug, daß hieraus mit größeſter Gewißheit gefolgert werden kann, ein Körper beſtehe aus einfachen Theilen, wovon die augenſcheinliche Zergliederung leicht, aber hier zu weitläuftig iſt. Nun kann ich vermittelſt untrüglicher Beweiſe der Geometrie darthun, daß der Raum nicht aus einfachen Theilen beſtehe, wovon die Argumente genugſam bekannt ſind. Demnach iſt eine beſtimmte Menge der Theile eines jeden Körpers, die alle einfach ſind, und eine gleiche Menge Theile des Raums, den er einnimmt, die alle zuſammengeſetzt ſind. Hieraus folgt, daß ein jeder einfache

Theil (Element) im Körper einen Raum einnehme. Frage ich nun: was heißt einen Raum einnehmen? so werde ich, ohne mich um das Wesen des Raums zu bekümmern, inne, daß, wenn ein Raum von jedem Dinge durchdrungen werden kann, ohne daß etwas da ist, das da widersteht, man allenfalls, wenn es beliebte, sagen möchte, es wäre etwas in diesem Raume, niemals aber, dieser Raum werde wovon eingenommen. Woraus ich erkenne: daß ein Raum wovon eingenommen ist, wenn etwas da ist, was einem bewegten Körper widersteht, bei der Bestrebung in denselben einzudringen. Dieser Widerstand aber ist die Undurchdringlichkeit. Demnach nehmen die Körper den Raum ein durch Undurchdringlichkeit. Es ist aber die Impenetrabilität eine Kraft. Denn sie äußert einen Widerstand, d. i. eine einer äußeren Kraft entgegengesetzte Handlung. Und die Kraft, die einem Körper zukommt, muß seinen einfachen Theilen zukommen. Demnach erfüllen die Elemente eines jeden Körpers ihren Raum durch die Kraft der Undurchdringlichkeit. Ich frage aber ferner, ob denn die ersten Elemente darum nicht ausgedehnt sind, weil ein jegliches im Körper einen Raum erfüllt? Hier kann ich einmal eine Erklärung anbringen, die unmittelbar gewiß ist, nämlich: dasjenige ist ausgedehnt, was für sich (absolute) gesetzt einen Raum erfüllt, so wie ein jeder einzelner Körper, wenn ich gleich mir vorstelle, daß sonst außer ihm nichts wäre, einen Raum erfüllen würde. Allein betrachte ich nun ein schlechterdings einfaches Element, so ist, wenn es allein (ohne Verknüpfung mit anderen) gesetzt wird, unmöglich, daß in ihm Vieles sich außerhalb einander befände und es absolute einen Raum einnähme. Daher kann es nicht ausgedehnt sein. Da aber eine gegen viel äußerliche Dinge angewandte Kraft der Undurchdringlichkeit die Ursache ist, daß das Element einen Raum einnimmt, so sehe ich, daß daraus wohl eine Vielheit in seiner äußeren Handlung, aber keine Vielheit in Ansehung innerer Theile fließe, mithin es darum nicht ausgedehnt sei, weil es in dem Körper (in nexu cum aliis) einen Raum einnimmt.

Ich will noch einige Worte darauf verwenden, um es augen-

ſcheinlich zu machen, wie ſeicht die Beweiſe der Metaphyſiker ſeien, wenn ſie aus ihrer einmal zum Grunde gelegten Erklärung, der Gewohnheit gemäß, getroſt Schlüſſe machen, welche verloren ſind, ſobald die Definition trügt. Es iſt bekannt, daß die meiſten Newtonianer noch weiter, als Newton gehen, und behaupten, daß die Körper einander auch in der Entfernung unmittelbar (oder, wie ſie es nennen, durch den leeren Raum) anziehen. Ich laſſe die Richtigkeit dieſes Satzes, der gewiß viel Grund für ſich hat, dahin geſtellt ſein. Allein ich behaupte, daß die Metaphyſik zum Mindeſten ihn nicht widerlegt habe. Zuerſt ſind Körper von einander entfernt, wenn ſie einander nicht berühren. Dieſes iſt ganz genau die Bedeutung des Worts. Frage ich nun: was verſtehe ich unter dem Berühren? ſo werde ich inne, daß, ohne mich um die Definition zu bekümmern, ich doch jederzeit aus dem Widerſtande der Undurchdringlichkeit eines anderen Körpers urtheile, daß ich ihn berühre. Denn ich finde, daß dieſer Begriff urſprünglich aus dem Gefühl entſpringt, wie ich auch durch das Urtheil der Augen nur vermuthe, daß eine Materie die andere berühren werde, allein bei dem vermerkten Widerſtande der Impenetrabilität es allererſt gewiß weiß. Auf dieſe Weiſe, wenn ich ſage: ein Körper wirkt in einen entfernten unmittelbar, ſo heißt dieſes ſo viel: er wirkt in ihn unmittelbar, aber nicht vermittelſt der Undurchdringlichkeit. Es iſt aber hiebei gar nicht abzuſehen, warum dieſes unmöglich ſein ſoll, es müßte denn Jemand darthun, die Undurchdringlichkeit ſei entweder die einzige Kraft eines Körpers, oder er könne wenigſtens mit keiner anderen unmittelbar wirken, ohne es zugleich vermittelſt der Impenetrabilität zu thun. Da dieſes aber niemals bewieſen iſt und dem Anſehen nach auch ſchwerlich wird bewieſen werden, ſo hat zum Wenigſten die Metaphyſik gar keinen tüchtigen Grund, ſich wider die unmittelbare Anziehung in die Ferne zu empören. Indeſſen laſſet die Beweisgründe der Metaphyſiker auftreten. Zuvörderſt erſcheint die Definition: die unmittelbare gegenſeitige Gegenwart zweier Körper iſt die Berührung. Hieraus folgt, wenn zwei Körper in einander unmittelbar wirken, ſo berühren ſie einander. Dinge,

die sich berühren, sind nicht entfernt. Mithin wirken zwei Körper niemals in der Entfernung unmittelbar in einander u. s. w. Die Definition ist erschlichen. Nicht jede unmittelbare Gegenwart ist eine Berührung, sondern nur die vermittelst der Impenetrabilität, und alles Uebrige ist in den Wind gebaut.

Ich fahre in meiner Abhandlung weiter fort. Es erhellt aus dem angeführten Beispiele, daß man viel von einem Gegenstande mit Gewißheit, sowohl in der Metaphysik, wie in anderen Wissenschaften sagen könne, ohne ihn erklärt zu haben. Denn hier ist weder, was ein Körper, noch was der Raum sei, erklärt worden, und von beiden hat man dennoch zuverlässige Sätze. Das Vornehmste, worauf ich gehe, ist dieses: daß man in der Metaphysik durchaus analytisch verfahren müsse, denn ihr Geschäft ist in der That, verworrene Erkenntnisse aufzulösen. Vergleicht man hiemit das Verfahren der Philosophen, so wie es in allen Schulen im Schwange ist, wie verkehrt wird man es nicht finden? Die allerabgezogensten Begriffe, darauf der Verstand natürlicher Weise zuletzt hinaus geht, machen bei ihnen den Anfang, weil ihnen einmal der Plan des Mathematikers im Kopfe ist, dem sie durchaus nachahmen wollen. Daher findet sich ein sonderbarer Unterschied zwischen der Metaphysik und jeder anderen Wissenschaft. In der Geometrie und anderen Erkenntnissen der Größenlehre fängt man von dem Leichteren an und steigt langsam zu schwereren Ausübungen. In der Metaphysik wird der Anfang vom Schwersten gemacht: von der Möglichkeit und dem Dasein, von der Nothwendigkeit und Zufälligkeit u. s. w., lauter Begriffe, zu denen eine große Abstraction und Aufmerksamkeit gehört, vornehmlich da ihre Zeichen in der Anwendung viele unmerkliche Abartungen erleiden, deren Unterschied nicht muß aus der Acht gelassen werden. Es soll durchaus synthetisch verfahren werden. Man erklärt daher gleich Anfangs und folgert daraus mit Zuversicht. Die Philosophen in diesem Geschmacke wünschen einander Glück, daß sie das Geheimniß, gründlich zu denken, dem Meßkünstler abgelernt hätten, und bemerken gar nicht, daß diese durchs Zusammensetzen Begriffe erwerben, da jene es durch Auf-

löſen allein thun können, welches die Methode zu denken ganz verändert.

Sobald dagegen die Philoſophen den natürlichen Weg der geſunden Vernunft einſchlagen werden, zuerſt dasjenige, was ſie gewiß von dem abgezogenen Begriffe eines Gegenſtandes (z. E. dem Raume oder Zeit) wiſſen, aufzuſuchen, ohne noch einigen Anſpruch auf die Erklärungen zu machen, wenn ſie nur aus dieſen ſicheren Datis ſchließen, wenn ſie bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs Acht haben, ob der Begriff ſelber, ohnerachtet ſein Zeichen einerlei iſt, nicht hier verändert ſei; ſo werden ſie vielleicht nicht ſo viel Einſichten feil zu bieten haben, aber diejenigen, die ſie darlegen, werden von einem ſicheren Werthe ſein. Von dem Letzteren will ich noch ein Beiſpiel anführen. Die mehrſten Philoſophen führen als ein Exempel dunkler Begriffe diejenigen an, die wir im tiefen Schlafe haben mögen. Dunkle Vorſtellungen ſind diejenigen, deren man ſich nicht bewußt iſt. Nun zeigen einige Erfahrungen, daß wir auch im tiefen Schlafe Vorſtellungen haben, und da wir uns deren nicht bewußt ſind, ſo ſind ſie dunkel geweſen. Hier iſt das Bewußtſein von zwiefacher Bedeutung. Man iſt ſich entweder einer Vorſtellung nicht bewußt, daß man ſie habe, oder, daß man ſie gehabt habe. Das Erſtere bezeichnet die Dunkelheit der Vorſtellung, ſo wie ſie in der Seele iſt; das Zweite zeigt weiter nichts an, als daß man ſich ihrer nicht erinnere. Nun gibt die angeführte Inſtanz lediglich zu erkennen, daß es Vorſtellungen geben könne, deren man ſich im Wachen nicht erinnert, woraus aber gar nicht folgt, daß ſie im Schlafe nicht ſollten mit Bewußtſein klar geweſen ſein; wie in dem Exempel des Herrn Sauvage von der ſtarrſüchtigen Perſon, oder bei den gemeinen Handlungen der Schlafwanderer. Indeſſen wird dadurch, daß man gar zu leicht ans Schließen geht, ohne vorher durch Aufmerkſamkeit auf verſchiedene Fälle jedesmal dem Begriffe ſeine Bedeutung gegeben zu haben, in dieſem Falle ein vermuthlich großes Geheimniß der Natur mit Achtloſigkeit übergangen; nämlich daß vielleicht im tiefſten Schlafe die größte Fertigkeit der Seele im vernünftigen Denken möge ausgeübt werden, denn man

hat keinen anderen Grund zum Gegentheil, als daß man deſſen ſich im Wachen nicht erinnert, welcher Grund aber nichts beweiſet.

Es iſt noch lange die Zeit nicht, in der Metaphyſik ſynthetiſch zu verfahren; nur wenn die Analyſis uns wird zu deutlich und ausführlich verſtandenen Begriffen verholfen haben, wird die Syntheſis den einfachſten Erkenntniſſen die zuſammengeſetzten, wie in der Mathematik, unterordnen können.

Dritte Betrachtung.

Von der Natur der metaphyſiſchen Gewißheit.

§. 1.

Die philoſophiſche Gewißheit iſt überhaupt von anderer Natur, als die mathematiſche.

Man iſt gewiß, inſoferne man erkennt, daß es unmöglich ſei, daß eine Erkenntniß falſch ſei. Der Grad dieſer Gewißheit, wenn er objective genommen wird, kommt auf das Zureichende in den Merkmalen von der Nothwendigkeit einer Wahrheit an; inſoferne er aber subjective betrachtet wird, ſo iſt er inſoferne größer, als die Erkenntniß dieſer Nothwendigkeit mehr Anſchauung hat. In beider Betrachtung iſt die mathematiſche Gewißheit von anderer Art, als die philoſophiſche. Ich werde dieſes auf das Augenſcheinlichſte darthun.

Der menſchliche Verſtand iſt, ſo wie jede andere Kraft der Natur, an gewiſſe Regeln gebunden. Man irrt nicht deswegen, weil der Verſtand die Begriffe regellos verknüpft, ſondern weil man dasjenige Merkmal, was man in einem Dinge nicht wahrnimmt, auch von ihm verneint und urtheilt, daß dasjenige *nicht* ſei, weſſen man ſich in einem Dinge *nicht bewußt iſt*. Nun gelangt *erſtlich* die Mathematik zu ihren Begriffen ſynthetiſch und kann ſicher ſagen: was ſie ſich in ihrem Objecte durch die Definition nicht hat vorſtellen wollen, das iſt darin auch nicht enthalten.

Denn der Begriff des Erklärten entspringt allererst durch die Erklärung und hat weiter gar keine Bedeutung, als die, so ihm die Definition gibt. Vergleicht man hiemit die Weltweisheit und namentlich die Metaphysik, so ist sie in ihren Erklärungen weit unsicherer, wenn sie welche wagen will. Denn der Begriff des zu Erklärenden ist gegeben. Bemerkt man nun ein oder das andere Merkmal nicht, was gleichwohl zu seiner hinreichenden Unterscheidung gehört, und urtheilt, daß zu dem ausführlichen Begriffe kein solches Merkmal fehle, so wird die Definition falsch und trüglich. Wir könnten dergleichen Fehler durch unzählige Beispiele vor Augen legen, ich beziehe mich desfalls nur auf das oben angeführte von der Berührung. Zweitens betrachtet die Mathematik in ihren Folgerungen und Beweisen ihre allgemeine Erkenntniß unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit aber neben den Zeichen noch immer in abstracto. Dieses macht einen namhaften Unterschied aus, in der Art beider zur Gewißheit zu gelangen. Denn da die Zeichen der Mathematik sinnliche Erkenntnißmittel sind, so kann man mit derselben Zuversicht, wie man dessen, was man mit Augen sieht, versichert ist, auch wissen, daß man keinen Begriff aus der Acht gelassen, daß eine jede einzelne Vergleichung nach leichten Regeln geschehen sei u. s. w. Wobei die Aufmerksamkeit dadurch sehr erleichtert wird, daß sie nicht die Sachen in ihrer allgemeinen Vorstellung, sondern die Zeichen in ihrer einzelnen Erkenntniß, die da sinnlich ist, zu gedenken hat. Dagegen helfen die Worte, als die Zeichen der philosophischen Erkenntniß, zu nichts, als der Erinnerung der bezeichneten allgemeinen Begriffe. Man muß ihre Bedeutung jederzeit unmittelbar vor Augen haben. Der reine Verstand muß in der Anstrengung erhalten werden, und wie unmerklich entwischt nicht ein Merkmal eines abgesonderten Begriffs, da nichts Sinnliches uns dessen Verabsäumung offenbaren kann; alsdenn aber werden verschiedene Dinge für einerlei gehalten, und man gebiert irrige Erkenntnisse.

Hier ist nun dargethan worden, daß die Gründe, daraus man abnehmen kann, daß es unmöglich sei, in einem gewissen philoso-

phiſchen Erkenntniſſe geirrt zu haben, an ſich ſelber niemals denen gleichkommen, die man im mathematiſchen vor ſich hat. Allein außer dieſem iſt auch die Anſchauung dieſer Erkenntniß, ſoviel die Richtigkeit anlangt, größer in der Mathematik, als in der Weltweisheit; da in der erſteren das Object in ſinnlichen Zeichen in concreto, in der letzteren aber immer nur in allgemeinen abgezogenen Begriffen betrachtet wird, deren klarer Eindruck bei Weitem nicht ſo groß ſein kann, als der erſteren. In der Geometrie, wo die Zeichen mit den bezeichneten Sachen überdem eine Aehnlichkeit haben, iſt daher dieſe Evidenz noch größer, obgleich in der Buchſtabenrechnung die Gewißheit ebenſo zuverläſſig iſt.

§. 2.

Die Metaphyſik iſt einer Gewißheit, die zur Ueberzeugung hinreicht, fähig.

Die Gewißheit in der Metaphyſik iſt von ebenderſelben Art, wie in jeder anderen philoſophiſchen Erkenntniß, wie dieſe denn auch nur gewiß ſein kann, inſoferne ſie den allgemeinen Gründen, die die erſtere liefert, gemäß iſt. Es iſt aus Erfahrung bekannt, daß wir durch Vernunftgründe, auch außer der Mathematik, in vielen Fällen bis zur Ueberzeugung völlig gewiß werden können. Die Metaphyſik iſt nur eine auf allgemeinere Vernunftanſichten angewandte Philoſophie, und es kann mit ihr unmöglich anders bewandt ſein.

Irrthümer entſpringen nicht allein daher, weil man gewiſſe Dinge nicht weiß, ſondern weil man ſich zu urtheilen unternimmt, ob man gleich noch nicht Alles weiß, was dazu erfordert wird. Eine große Menge Falſchheiten, ja faſt alle insgeſammt, haben dieſem letzteren Vorwitz ihren Urſprung zu danken. Ihr wißt einige Prädicate von einem Dinge gewiß. Wohlan, legt dieſe zum Grunde eurer Schlüſſe, und ihr werdet nicht irren. Allein ihr wollt durchaus eine Definition haben; gleichwohl ſeid ihr nicht ſicher, daß ihr Alles wißt, was dazu erfordert wird, und da ihr ſie deſſenungeachtet wagt, ſo gerathet ihr in Irrthümer. Daher iſt es möglich, den Irrthümern zu entgehen, wenn man gewiſſe und deutliche Erkennt-

nisse aufsucht, ohne gleichwohl sich der Definition so leicht anzumaßen. Ferner, ihr könnt mit Sicherheit auf einen beträchtlichen Theil einer gewissen Folge schließen. Erlaubt euch ja nicht, den Schluß auf die ganze Folge zu ziehen, so gering als auch der Unterschied zu sein scheint. Ich gebe zu, daß der Beweis gut sei, in dessen Besitze man ist, darzuthun: daß die Seele nicht Materie sei. Hütet euch aber daraus zu schließen, daß die Seele nicht von materieller Natur sei. Denn hierunter versteht Jedermann nicht allein, daß die Seele keine Materie sei, sondern auch nicht eine solche einfache Substanz ein Element der Materie sein könne. Dieses erfordert einen besonderen Beweis, nämlich: daß dieses denkende Wesen nicht so, wie ein körperliches Element im Raume sei, durch Undurchdringlichkeit, noch mit anderen zusammen ein Ausgedehntes und einen Klumpen ausmachen könne; wovon wirklich noch kein Beweis gegeben worden, der, wenn man ihn ausfindig machte, die unbegreifliche Art anzeigen würde, wie ein Geist im Raume gegenwärtig sei.

§. 3.

Die Gewißheit der ersten Grundwahrheiten in der Metaphysik ist von keiner anderen Art, als in jeder anderen vernünftigen Erkenntniß, außer der Mathematik.

In unseren Tagen hat die Philosophie des Herrn Crusius*) vermeint, der metaphysischen Erkenntniß eine ganz andere Gestalt zu geben, dadurch, daß er dem Satze des Widerspruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberste Grundsatz alles Erkenntnisses zu sein, daß er viel andere unmittelbar gewisse und un-

*) Ich habe nöthig gefunden, der Methode dieser neuen Weltweisheit hier Erwähnung zu thun. Sie ist in Kurzem so berühmt geworden, sie hat auch in Ansehung der besseren Aufklärung mancher Einsichten ein so zugestandenes Verdienst, daß es ein wesentlicher Mangel sein würde, wo von der Metaphysik überhaupt die Rede ist, sie mit Stillschweigen übergangen zu haben. Was ich hier berühre, ist lediglich die ihr eigene Methode, denn der Unterschied in einzelnen Sätzen ist noch nicht genug, einen wesentlichen Unterschied einer Philosophie von der anderen zu bezeichnen.

erweisliche Grundsätze einführte und behauptete, es würde ihre Richtigkeit aus der Natur unseres Verstandes begriffen, nach der Regel: was ich nicht anders, als wahr denken kann, das ist wahr. Zu solchen Grundsätzen wird unter anderen gezählt: was ich nicht existirend denken kann, das ist einmal nicht gewesen; ein jedes Ding muß irgendwo und irgendwenn sein u. dgl. Ich werde in wenigen Worten die wahre Beschaffenheit der ersten Grundwahrheiten der Metaphysik, imgleichen den wahren Gehalt dieser Methode des Herrn Crusius anzeigen, die nicht so weit von der Denkungsart der Philosophie in diesem Stücke abweicht, als man wohl denkt. Man wird auch überhaupt den Grad der möglichen Gewißheit der Metaphysik hieraus abnehmen können.

Alle wahre Urtheile müssen entweder bejahend oder verneinend sein. Weil die Form einer jeden Bejahung darin besteht, daß etwas als ein Merkmal von einem Dinge, d. i. als einerlei mit dem Merkmale eines Dinges vorgestellt werde, so ist ein jedes bejahende Urtheil wahr, wenn das Prädicat mit dem Subjecte identisch ist. Und da die Form einer jeden Verneinung darin besteht, daß etwas einem Dinge als widerstreitend vorgestellt werde, so ist ein verneinendes Urtheil wahr, wenn das Prädicat dem Subjecte widerspricht. Der Satz also, der das Wesen einer jeden Bejahung ausdrückt und mithin die oberste Formel aller bejahenden Urtheile enthält, heißt: einem jeden Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm identisch ist. Dieses ist der Satz der Identität. Und da der Satz, welcher das Wesen aller Verneinung ausdrückt: keinem Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, der Satz des Widerspruchs ist, so ist dieser die erste Formel aller verneinenden Urtheile. Beide zusammen machen die obersten und allgemeinen Grundsätze im formalen Verstande von der ganzen menschlichen Vernunft aus. Und hierin haben die Meisten geirrt, daß sie dem Satz des Widerspruchs den Rang in Ansehung aller Wahrheiten eingeräumt haben, den er doch nur in Betracht der verneinenden hat. Es ist aber ein jeder Satz unerweislich, der unmittelbar unter einem dieser obersten Grundsätze gedacht wird, aber

nicht anders gedacht werden kann; nämlich, wenn entweder die Identität oder der Widerſpruch unmittelbar in den Begriffen liegt, und nicht durch Zergliederung kann oder darf vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals eingeſehen werden. Alle andere ſind erweislich. Ein Körper iſt theilbar, iſt ein erweislicher Satz, denn man kann durch Zergliederung, und alſo mittelbar die Identität des Prädicats und Subjects zeigen: der Körper iſt zuſammengeſetzt, was aber zuſammengeſetzt iſt, iſt theilbar, folglich iſt ein Körper theilbar. Das vermittelnde Merkmal iſt hier: zuſammengeſetzt ſein. Nun gibt es in der Weltweisheit viel unerweisliche Sätze, wie auch oben angeführt worden. Dieſe ſtehen zwar alle unter den formalen erſten Grundſätzen, aber unmittelbar; inſoferne ſie indeſſen zugleich Gründe von anderen Erkenntniſſen enthalten, ſo ſind ſie die erſten materialen Grundſätze der menſchlichen Vernunft. Z. E. ein Körper iſt zuſammengeſetzt, iſt ein unerweislicher Satz, inſoferne das Prädicat als ein unmittelbares und erſtes Merkmal in dem Begriff des Körpers nur kann gedacht werden. Solche materiale Grundſätze machen, wie Cruſius mit Recht ſagt, die Grundlage und Feſtigkeit der menſchlichen Vernunft aus. Denn wie wir oben erwähnt haben, ſind ſie der Stoff zu Erklärungen, und die Data, woraus ſicher kann geſchloſſen werden, wenn man auch keine Erklärung hat.

Und hierin hat Cruſius Recht, wenn er andere Schulen der Weltweiſen tadelt, daß ſie dieſe materialen Grundſätze vorbeigegangen ſeien und ſich blos an die formalen gehalten haben. Denn aus dieſen allein kann wirklich gar nichts bewieſen werden, weil Sätze erfordert werden, die den Mittelbegriff enthalten, wodurch das logiſche Verhältniß anderer Begriffe ſoll in einem Vernunftſchluſſe erkannt werden können, und unter dieſen Sätzen müſſen einige die erſten ſein. Allein man kann nimmermehr einigen Sätzen den Werth materialer oberſter Grundſätze einräumen, wenn ſie nicht für jeden menſchlichen Verſtand augenſcheinlich ſind. Ich halte aber dafür, daß verſchiedene von denen, die Cruſius anführt, ſogar anſehnliche Zweifel verſtatten.

Was aber die oberſte Regel aller Gewißheit, die dieſer berühmte

Mann aller Erkenntniß, und also auch der metaphysischen vorzusetzen gedenkt, anlangt: was ich nicht anders, als wahr denken kann, das ist wahr u. s. w., so ist leicht einzusehen, daß dieser Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einer Erkenntniß sein könne. Denn wenn man gesteht, daß kein anderer Grund der Wahrheit könne angegeben werden, als weil man es unmöglich anders, als für wahr halten könne, so gibt man zu verstehen, daß gar kein Grund der Wahrheit weiter angeblich sei und daß die Erkenntniß unerweislich sei. Nun gibt es freilich wohl viele unerweisliche Erkenntnisse, allein das Gefühl der Ueberzeugung in Ansehung derselben ist ein Geständniß, aber nicht ein Beweisgrund davon, daß sie wahr sind.

Die Metaphysik hat demnach keine formalen oder materialen Gründe der Gewißheit, die von anderer Art wären, als die Meßkunst. In beiden geschieht das Formale der Urtheile nach den Sätzen der Einstimmung und des Widerspruchs. In beiden sind unerweisliche Sätze, die die Grundlage zu Schlüssen machen. Nur da die Definitionen in der Mathematik die ersten unerweislichen Begriffe der erklärten Sachen sind, so müssen an deren Statt verschiedene unerweisliche Sätze in der Metaphysik die ersten Data angeben, die aber eben so sicher sein können, und welche entweder den Stoff zu Erklärungen, oder den Grund sicherer Folgerungen darbieten. Es ist ebensowohl eine zur Ueberzeugung nöthige Gewißheit, deren die Metaphysik, als welcher die Mathematik fähig ist, nur die letztere ist leichter und einer größeren Anschauung theilhaftig.

Vierte Betrachtung.

Von der Deutlichkeit und Gewißheit, deren die erſten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig ſind.

§. 1.

Die erſten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit ſind der größten philoſophiſchen Evidenz fähig.

Es iſt erſtlich die leichteſte und deutlichſte Unterſcheidung eines Dinges von allen anderen möglich, wenn dieſes Ding ein einziges mögliche ſeiner Art iſt. Das Object der natürlichen Religion iſt die alleinige erſte Urſache; ſeine Beſtimmungen werden ſo bewandt ſein, daß ſie nicht leichtlich mit anderer Dinge ihren können verwechſelt werden. Die größeſte Ueberzeugung aber iſt möglich, wo es ſchlechterdings nothwendig iſt, daß dieſe und keine andere Prädicate einem Dinge zukommen. Denn bei zufälligen Beſtimmungen iſt es mehrentheils ſchwer, die wandelbaren Bedingungen ſeiner Prädicate aufzufinden. Daher das ſchlechterdings nothwendige Weſen ein Object von der Art iſt, daß, ſobald man einmal auf die ächte Spur ſeines Begriffes gekommen iſt, es noch mehr Sicherheit, als die mehrſten anderen philoſophiſchen Kenntniſſe zu verſprechen ſcheint. Ich kann bei dieſem Theil der Aufgabe nichts Anderes thun, als die mögliche philoſophiſche Erkenntniß von Gott überhaupt in Erwägung ziehen; denn es würde viel zu weitläuftig ſein, die wirklich vorhandenen Lehren der Weltweiſen über dieſen Gegenſtand zu prüfen. Der Hauptbegriff, der ſich hier dem Metaphyſiker darbietet, iſt die ſchlechterdings nothwendige Exiſtenz eines Weſens. Um darauf zu kommen, könnte er zuerſt fragen: ob es möglich ſei, daß ganz und gar nichts exiſtire? Wenn er nun inne wird, daß alsdenn gar kein Daſein gegeben iſt, auch nichts zu denken, und keine Möglichkeit Statt finde, ſo darf er nur den Begriff von dem Daſein desjenigen, was aller Möglichkeit zum Grunde liegen muß, unterſuchen. Dieſer Gedanke wird ſich erweitern und den beſtimmten Begriff des ſchlechterdings nothwendigen Weſens feſtſetzen. Allein

ohne mich in diesen Plan besonders einzulassen, sobald das Dasein des einigen vollkommensten und nothwendigen Wesens erkannt ist, so werden die Begriffe von dessen übrigen Bestimmungen viel abgemessener, weil sie immer die größesten und vollkommensten sind, und viel gewisser, weil nur diejenigen eingeräumt werden können, die da nothwendig sind. Ich soll z. E. den Begriff der göttlichen Allgegenwart bestimmen. Ich erkenne leicht, daß dasjenige Wesen, von welchem alles Andere abhängt, indem es selbst unabhängig ist, durch seine Gegenwart zwar allen anderen der Welt den Ort bestimmen werde, sich selber aber keinen Ort unter ihnen, indem es alsdenn mit zur Welt gehören würde. Gott ist also eigentlich an keinem Orte, aber er ist allen Dingen gegenwärtig in allen Orten, wo die Dinge sind. Ebenso sehe ich ein, daß, indem die auf einander folgenden Dinge der Welt unter seiner Gewalt sind, er dadurch sich nicht selbst einen Zeitpunct in dieser Reihe bestimme, mithin, daß in Ansehung seiner nichts vergangen oder künftig ist. Wenn ich also sage, Gott sieht das Künftige vorher, so heißt dieses nicht so viel, Gott sieht dasjenige, was in Ansehung seiner künftig ist, sondern, was gewissen Dingen der Welt künftig ist d. i. auf einen Zustand derselben folgt. Hieraus ist zu erkennen, daß die Erkenntniß des Künftigen, Vergangenen und Gegenwärtigen in Ansehung der Handlung des göttlichen Verstandes gar nicht verschieden sei, sondern daß er sie alle als wirkliche Dinge des Universum erkenne; und man kann viel bestimmter und deutlicher dieses Vorhersehen sich an Gott vorstellen, als an einem Dinge, welches zu dem Ganzen der Welt mit gehörte.

In allen Stücken demnach, wo nicht ein Analogon der Zufälligkeit anzutreffen ist, kann die metaphysische Erkenntniß von Gott sehr gewiß sein. Allein das Urtheil über seine freien Handlungen, über die Vorsehung, über das Verfahren seiner Gerechtigkeit und Güte, da selbst in den Begriffen, die wir von diesen Bestimmungen an uns haben, noch viel Unentwickeltes ist, können in dieser Wissenschaft nur eine Gewißheit durch Annäherung haben, oder eine, die moralisch ist.

§. 2.

Die erſten Gründe der Moral ſind nach ihrer gegenwärtigen Beſchaffenheit noch nicht aller erforderlichen Evidenz fähig.

Um dieſes deutlich zu machen, will ich nur zeigen, wie wenig ſelbſt der erſte Begriff der Verbindlichkeit noch bekannt iſt, und wie entfernt man alſo davon ſein müſſe, in der praktiſchen Weltweisheit die zur Evidenz nöthige Deutlichkeit und Sicherheit der Grundbegriffe und Grundſätze zu liefern. Man ſoll dieſes oder jenes thun und das Andere laſſen; dies iſt die Formel, unter welcher eine jede Verbindlichkeit ausgeſprochen wird. Nun drückt jedes Sollen eine Nothwendigkeit der Handlung aus, und iſt einer zwiefachen Bedeutung fähig. Ich ſoll nämlich entweder etwas thun (als ein Mittel), wenn ich etwas Anderes (als einen Zweck) will; oder ich ſoll unmittelbar etwas Anderes (als einen Zweck) thun und wirklich machen. Das Erſtere könnte man die Nothwendigkeit der Mittel (**necessitatem problematicam**), das Zweite die Nothwendigkeit der Zwecke (**necessitatem legalem**) nennen. Die erſtere Art der Nothwendigkeit zeigt gar keine Verbindlichkeit an, ſondern nur die Vorſchrift als die Auflöſung in einem Problem, welche Mittel diejenigen ſind, deren ich mich bedienen müſſe, wie ich einen gewiſſen Zweck erreichen will. Wer einem Anderen vorſchreibt, welche Handlungen er ausüben und unterlaſſen müſſe, wenn er ſeine Glückſeligkeit befördern wollte, der könnte wohl zwar vielleicht alle Lehren der Moral darunter bringen, aber ſie ſind alsdenn nicht mehr Verbindlichkeiten, ſondern etwa ſo, wie es eine Verbindlichkeit wäre, zwei Kreuzbogen zu machen, wenn ich eine gerade Linie in zwei gleiche Theile zerfällen will, d. i. es ſind gar nicht Verbindlichkeiten, ſondern nur Anweiſungen eines geſchickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will. Da nun der Gebrauch der Mittel keine andere Nothwendigkeit hat, als diejenige, ſo dem Zwecke zukommt, ſo ſind ſo lange alle Handlungen, die die Moral unter der Bedingung gewiſſer Zwecke vorſchreibt, zufällig und können keine Verbindlichkeiten heißen, ſo lange ſie nicht einem

an sich nothwendigen Zwecke untergeordnet werden. Ich soll z. E. die gesammte Vollkommenheit befördern, oder ich soll dem Willen Gottes gemäß handeln; welchem auch von diesen beiden Sätzen die ganze praktische Weltweisheit untergeordnet würde, so muß dieser Satz, wenn er eine Regel und Grund der Verbindlichkeit sein soll, die Handlung als unmittelbar nothwendig, und nicht unter der Bedingung eines gewissen Zwecks gebieten. Und hier finden wir, daß eine solche unmittelbare oberste Regel aller Verbindlichkeit schlechterdings unerweislich sein müsse. Denn es ist aus keiner Betrachtung eines Dinges oder Begriffes, welches auch sei, möglich zu erkennen und zu schließen, was man solle, wenn dasjenige, was vorausgesetzt ist, nicht ein Zweck, und die Handlung ein Mittel ist. Dieses aber muß es nicht sein, weil es alsdenn keine Formel der Verbindlichkeit, sondern der problematischen Geschicklichkeit sein würde.

Und nun kann ich mit Wenigem anzeigen, daß, nachdem ich über diesen Gegenstand lange nachgedacht habe, ich überzeugt worden bin, daß die Regel: thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist, der erste formale Grund aller Verbindlichkeit zu handeln sei, so wie der Satz: unterlasse das, wodurch die, durch dich größtmögliche Vollkommenheit verhindert wird, es in Ansehung der Pflicht zu unterlassen ist. Und gleichwie aus den ersten formalen Grundsätzen unserer Urtheile vom Wahren nichts fließt, wo nicht materiale erste Gründe gegeben sind, so fließt allein aus diesen zwei Regeln des Guten keine besonders bestimmte Verbindlichkeit, wo nicht unerweisliche materiale Grundsätze der praktischen Erkenntniß damit verbunden sind.

Man hat es nämlich in unseren Tagen allererst einzusehen angefangen, daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntniß, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und daß beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren d. i. desjenigen, was in den Gegenständen der Erkenntniß für sich betrachtet, angetroffen wird, gibt, also gibt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten, (dieses wird niemals in einem Dinge schlechthin, sondern immer

beziehungsweiſe auf ein empfindendes Weſen, angetroffen.) Es iſt ein Geſchäft des Verſtandes, den zuſammengeſetzten und verworrenen Begriff des Guten aufzulöſen und deutlich zu machen, indem er zeigt, wie er aus einfachen Empfindungen des Guten entſpringe. Allein iſt dieſes einmal einfach, ſo iſt das Urtheil: dieſes iſt gut, völlig unerweislich, und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewußtſein des Gefühls der Luſt mit der Vorſtellung des Gegenſtandes. Und da in uns ganz ſicher viele einfache Empfindungen des Guten anzutreffen ſind, ſo gibt es viele dergleichen unauflösliche Vorſtellungen. Demnach, wenn eine Handlung unmittelbar als gut vorgeſtellt wird, ohne daß ſie auf eine verſteckte Art ein gewiſſes andere Gut, welches durch Zergliederung darin kann erkannt werden, und warum ſie vollkommen heißt, enthält, ſo iſt die Nothwendigkeit dieſer Handlung ein unerweislicher materialer Grundſatz der Verbindlichkeit. Z. E. Liebe den, der dich liebt, iſt ein praktiſcher Satz, der zwar unter der oberſten formalen und bejahenden Regel der Verbindlichkeit ſteht, aber unmittelbar. Denn da es nicht weiter durch Zergliederung kann gezeigt werden, warum eine beſondere Vollkommenheit in der Gegenliebe ſtecke, ſo wird dieſe Regel nicht praktiſch d. i. vermittelſt der Zurückführung auf die Nothwendigkeit einer anderen vollkommenen Handlung bewieſen, ſondern unter die allgemeinen Regeln guter Handlungen unmittelbar ſubſumirt. Vielleicht, daß mein angezeigtes Beiſpiel nicht deutlich und überzeugend genug die Sache darthut; allein die Schranken einer Abhandlung, wie die gegenwärtige iſt, die ich vielleicht ſchon überſchritten habe, erlauben mir nicht diejenige Vollſtändigkeit, die ich wohl wünſchte. Es iſt eine unmittelbare Häßlichkeit in der Handlung, die dem Willen desjenigen, von dem unſer Daſein und alles Gute herkommt, widerſtreitet. Dieſe Häßlichkeit iſt klar, wenn gleich nicht auf die Nachtheile geſehen wird, die als Folgen ein ſolches Verfahren begleiten können. Daher der Satz: thue das, was dem Willen Gottes gemäß iſt, ein materialer Grundſatz der Moral wird, der gleichwohl formaliter unter der ſchon erwähnten oberſten und allgemeinen Formel, aber unmittelbar ſteht. Man muß ebenſowohl in der praktiſchen

Weltweisheit, wie in der theoretiſchen nicht ſo leicht etwas für unerweislich halten, was es nicht iſt. Gleichwohl können dieſe Grundſätze nicht entbehrt werden, welche als Poſtulata die Grundlagen zu den übrigen praktiſchen Sätzen enthalten. Hutcheſon und Andere haben unter dem Namen des moraliſchen Gefühls hievon einen Anfang zu ſchönen Bemerkungen geliefert.

Hieraus iſt zu erſehen, daß, ob es zwar möglich ſein muß, in den erſten Gründen der Sittlichkeit den größten Grad philoſophiſcher Evidenz zu erreichen, gleichwohl die oberſten Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererſt ſicherer beſtimmt werden müſſen, in Anſehung deſſen der Mangel der praktiſchen Weltweisheit noch größer, als der ſpeculativen iſt, indem noch allererſt ausgemacht werden muß, ob lediglich das Erkenntnißvermögen oder das Gefühl (der erſte innere Grund des Begehrungsvermögens) die erſten Grundſätze dazu entſcheide.

Nachſchrift.

Dieſes ſind die Gedanken, die ich dem Urtheile der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften überliefere. Ich getraue mir zu hoffen, daß die Gründe, welche vorgetragen worden, zur verlangten Aufklärung des Objects von einiger Bedeutung ſeien. Was die Sorgfalt, Abgemeſſenheit und Zierlichkeit der Ausführung anlangt, ſo habe ich lieber etwas in Anſehung derſelben verabſäumen wollen, als mich dadurch hindern zu laſſen, ſie zur gehörigen Zeit der Prüfung zu übergeben, vornehmlich da dieſer Mangel, auf den Fall der günſtigen Aufnahme, leichtlich kann ergänzt werden.

IV.

M. Immanuel Kant's

Nachricht

von der

Einrichtung seiner Vorlesungen

in

dem Winterhalbenjahre von 1765—1766.

1765.

Alle Unterweisung der Jugend hat dieses Beschwerliche an sich, daß man genöthigt ist, mit der Einsicht den Jahren vorzueilen, und, ohne die Reife des Verstandes abzuwarten, solche Erkenntnisse ertheilen soll, die nach der natürlichen Ordnung nur von einer geübteren und versuchten Vernunft könnten begriffen werden. Daher entspringen die ewigen Vorurtheile der Schulen, welche hartnäckiger und öfters abgeschmackter sind, als die gemeinen, und die frühkluge Geschwätzigkeit junger Denker, die blinder ist, als irgend ein anderer Eigendünkel, und unheilbarer, als die Unwissenheit. Gleichwohl ist diese Beschwerlichkeit nicht gänzlich zu vermeiden, weil in dem Zeitalter einer sehr ausgeschmückten bürgerlichen Verfassung die feineren Einsichten zu den Mitteln des Fortkommens gehören, und Bedürfnisse werden, die ihrer Natur nach eigentlich nur zur Zierde des Lebens und gleichsam zum Entbehrlichschönen desselben gezählt werden sollten. Indessen ist es möglich, den öffentlichen Unterricht auch in diesem Stücke nach der Natur mehr zu bequemen, wo nicht mit ihr gänzlich einstimmig zu machen. Denn da der natürliche Fortschritt der menschlichen Erkenntniß dieser ist, daß sich zuerst der Verstand ausbildet, indem er durch Erfahrung zu anschauenden Urtheilen und durch diese zu Begriffen gelangt, daß darauf diese Begriffe in Verhältniß mit ihren Gründen und Folgen durch Vernunft und endlich in einem wohlgeordneten Ganzen vermittelst der Wissenschaft erkannt werden, so wird die Unterweisung ebendenselben Weg zu nehmen haben. Von einem Lehrer wird also erwartet, daß er an seinem Zuhörer erstlich den verständigen, dann den vernünftigen Mann, und endlich den Gelehrten bilde. Ein solches Verfahren hat den Vortheil, daß, wenn der Lehrling gleich niemals zu der letzten Stufe gelangen sollte, wie es gemeiniglich geschieht, er dennoch durch die Unterweisung gewonnen hat, und wo nicht für die Schule, doch für das Leben geübter und klüger geworden

Wenn man diese Methode umkehrt, so erschnappt der Schüler eine Art von Vernunft, ehe noch der Verstand an ihm ausgebildet wurde, und trägt erborgte Wissenschaft, die an ihm gleichsam nur geklebt und nicht gewachsen ist, wobei seine Gemüthsfähigkeit noch so unfruchtbar, wie jemals, aber zugleich durch den Wahn von Weisheit viel verderbter geworden ist. Dieses ist die Ursache, weswegen man nicht selten Gelehrte (eigentlich Studirte) antrifft, die wenig Verstand zeigen, und warum die Akademien mehr abgeschmackte Köpfe in die Welt schicken, als irgend ein anderer Stand des gemeinen Wesens.

Die Regel des Verhaltens also ist diese: zuvörderst den Verstand zu zeitigen und seinen Wachsthum zu beschleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurtheilen übt und auf dasjenige achtsam macht, was ihm die verglichenen Empfindungen seiner Sinne lehren können. Von diesen Urtheilen oder Begriffen soll er zu den höheren und entlegneren keinen kühnen Schwung unternehmen, sondern dahin durch den natürlichen und gebahnten Fußsteig der niedrigeren Begriffe gelangen, die ihn allgemach weiter führen; Alles aber derjenigen Verstandesfähigkeit gemäß, welche die vorhergehende Uebung in ihm nothwendig hat hervorbringen müssen, und nicht nach derjenigen, die der Lehrer an sich selbsten wahrnimmt oder wahrzunehmen glaubt, und die er auch bei seinem Zuhörer fälschlich voraussetzt. Kurz, er soll nicht Gedanken, sondern denken lernen; man soll ihn nicht tragen, sondern leiten, wenn man will, daß er in Zukunft von sich selbsten zu gehen geschickt sein soll.

Eine solche Lehrart erfordert die der Weltweisheit eigene Natur. Da diese aber eigentlich nur eine Beschäftigung für das Mannesalter ist, so ist kein Wunder, daß sich Schwierigkeiten hervorthun, wenn man sie der ungeübteren Jugendfähigkeit bequemen will. Der den Schulunterweisungen entlassene Jüngling war gewohnt zu lernen. Nunmehr denkt er, er werde Philosophie lernen, welches aber unmöglich ist, denn er soll jetzt philosophiren lernen. Ich will mich deutlicher erklären. Alle Wissenschaften, die man im eigentlichen Verstande lernen kann, lassen sich auf zwei Gattungen bringen: die historischen und mathematischen. Zu den ersteren

gehören, außer der eigentlichen Geschichte, auch die Naturbeschreibung, Sprachkunde, das positive Recht ꝛc. ꝛc. Da nun in Allem, was historisch ist, eigene Erfahrung oder fremdes Zeugniß, in dem aber, was mathematisch ist, die Augenscheinlichkeit der Begriffe und die Unfehlbarkeit der Demonstration etwas ausmachen, was in der That gegeben und mithin vorräthig und gleichsam nur aufzunehmen ist; so ist es in beiden möglich zu lernen, d. i. entweder in das Gedächtniß, oder den Verstand dasjenige einzudrücken, was als eine schon fertige Disciplin uns vorgelegt werden kann. Um also auch Philosophie zu lernen, müßte allererst eine wirklich vorhanden sein. Man müßte ein Buch vorzeigen und sagen können: sehet, hie ist Weisheit und zuverlässige Einsicht; lernet es verstehen und fassen, bauet künftighin darauf, so seid ihr Philosophen. Bis man mir nun ein solches Buch der Weltweisheit zeigen wird, worauf ich mich berufen kann, wie etwa auf den Polyb, um einen Umstand der Geschichte, oder auf den Euklides, um einen Satz der Größenlehre zu erläutern, so erlaube man mir zu sagen: daß man des Zutrauens des gemeinen Wesens mißbrauche, wenn man, anstatt die Verstandesfähigkeit der anvertrauten Jugend zu erweitern und sie zur künftig reiferen eigenen Einsicht auszubilden, sie mit einer, dem Vorgeben nach schon fertigen Weltweisheit hintergeht, die ihnen zu gute von Anderen ausgedacht wäre, woraus ein Blendwerk von Wissenschaft entspringt, das nur an einem gewissen Orte und unter gewissen Leuten für ächte Münze gilt, allerwärts sonsten aber verrufen ist. Die eigenthümliche Methode des Unterrichts in der Weltweisheit ist zetetisch, wie sie einige Alte nannten (von ζητεῖν), d. i. forschend und wird nur bei schon geübterer Vernunft in verschiedenen Stücken dogmatisch, d. i. entschieden. Auch soll der philosophische Verfasser, den man etwa bei der Unterweisung zum Grunde legt, nicht wie das Urbild des Urtheils, sondern nur als eine Veranlassung, selbst über ihn, ja sogar wider ihn zu urtheilen, angesehen werden, und die Methode selbst nachzudenken und zu schließen ist es, deren Fertigkeit der Lehrling eigentlich sucht, die ihm auch nur allein nützlich sein kann, und wovon die etwa zugleich erworbenen entschiedenen

Einsichten als zufällige Folgen angesehen werden müssen, zu deren reichem Ueberflusse er nur die fruchtbare Wurzel in sich zu pflanzen hat.

Vergleicht man hiemit das davon so sehr abweichende gemeine Verfahren, so läßt sich Verschiedenes begreifen, was sonsten befremdlich in die Augen fällt. Als z. E., warum es keine Art Gelehrsamkeit vom Handwerke gibt, darin so viele Meister angetroffen werden, als in der Philosophie; und, da viele von denen, welche Geschichte, Rechtsgelahrtheit, Mathematik u. dgl. m. gelernt haben, sich selbst bescheiden, daß sie gleichwohl noch nicht genug gelernt hätten, um solche wiederum zu lehren, warum andererseits selten einer ist, der sich nicht in allem Ernste einbilden sollte, daß, außer seiner übrigen Beschäftigung, es ihm ganz möglich wäre, etwa Logik, Moral u. dgl. vorzutragen, wenn er sich mit solchen Kleinigkeiten bemengen wollte. Die Ursache ist, weil in jenen Wissenschaften ein gemeinschaftlicher Maaßstab da ist, in dieser aber ein Jeder seinen eigenen hat. Imgleichen wird man deutlich einsehen, daß es der Philosophie sehr unnatürlich sei, eine Brodkunst zu sein, indem es ihrer wesentlichen Beschaffenheit widerstreitet, sich dem Wahne der Nachfrage und dem Gesetze der Mode zu bequemen, und daß nur die Nothdurft, deren Gewalt noch über die Philosophie ist, sie nöthigen kann, sich in die Form des gemeinen Beifalls zu schmiegen.

Diejenigen Wissenschaften, welche ich in dem jetzt angefangenen halben Jahre durch Privatvorlesungen vorzutragen und völlig abzuhandeln gedenke, sind folgende:

1) Metaphysik. Ich habe in einer kurzen und eilfertig abgefaßten Schrift zu zeigen gesucht: daß diese Wissenschaft, unerachtet der großen Bemühungen der Gelehrten um deswillen noch so unvollkommen und unsicher sei, weil man das eigenthümliche Verfahren derselben verkannt hat, indem es nicht synthetisch, wie das von der Mathematik, sondern analytisch ist. Diesem zufolge ist das Einfache und Allgemeinste in der Größenlehre auch das Leichteste, in der Hauptwissenschaft aber das Schwerste; in jener muß es seiner Natur nach zuerst, in dieser zuletzt vorkommen. In jener fängt man die Doctrin mit den Definitionen an, in dieser

endigt man ſie mit denſelben und ſo in anderen Stücken mehr. Ich habe ſeit geraumer Zeit nach dieſem Entwurfe gearbeitet, und indem mir ein jeglicher Schritt auf dieſem Wege die Quellen der Irrthümer und das Richtmaaß des Urtheils entdeckt hat, wodurch ſie einzig und allein vermieden werden können, wenn es jemals möglich iſt, ſie zu vermeiden; ſo hoffe ich in Kurzem dasjenige vollſtändig darlegen zu können, was mir zur Grundlegung meines Vortrages in der genannten Wiſſenſchaft dienen kann. Bis dahin aber kann ich ſehr wohl durch eine kleine Biegung den Verfaſſer, deſſen Leſebuch ich vornehmlich um des Reichthums und der Präciſion ſeiner Lehrart willen gewählt habe, den A. G. Baumgarten, in denſelben Weg lenken. Ich fange demnach, nach einer kleinen Einleitung, von der empiriſchen Pſychologie an, welche eigentlich die metaphyſiſche Erfahrungswiſſenſchaft vom Menſchen iſt; denn was den Ausdruck der Seele betrifft, ſo iſt es in dieſer Abtheilung noch nicht erlaubt, zu behaupten, daß er eine habe. Die zweite Abtheilung, die von der körperlichen Natur überhaupt handeln ſoll, entlehne ich aus denen Hauptſtücken der Kosmologie, da von der Materie gehandelt wird, die ich gleichwohl durch einige ſchriftliche Zuſätze vollſtändig machen werde. Da nun in der erſteren Wiſſenſchaft, (zu welcher, um der Analogie willen, auch die empiriſche Zoologie d. i. die Betrachtung der Thiere hinzugefügt wird,) alles Leben, was in unſere Sinne fällt, in der zweiten aber alles Lebloſe überhaupt erwogen worden, und da alle Dinge der Welt unter dieſe zwo Claſſen gebracht werden können; ſo ſchreite ich zu der Ontologie, nämlich zur Wiſſenſchaft von den allgemeineren Eigenſchaften aller Dinge, deren Schluß den Unterſchied der geiſtigen und materiellen Weſen, imgleichen bei der Verknüpfung oder Trennung, und alſo die rationale Pſychologie enthält. Hier habe ich nunmehr den großen Vortheil, nicht allein den ſchon geübten Zuhörer in die ſchwerſte unter allen philoſophiſchen Unterſuchungen zu führen, ſondern auch, indem ich das Abſtracte bei jeglicher Betrachtung in demjenigen Concreto erwäge, welches mir die vorhergegangenen Diſciplinen an die Hand

geben, Alles in die größeste Deutlichkeit zu stellen, ohne mir selbst vorzugreifen, d. i. etwas zur Erläuterung anführen zu dürfen, was allererst künftig vorkommen soll, welches der gemeine und unvermeidliche Fehler des synthetischen Vortrages ist. Zuletzt kommt die Betrachtung der Ursache aller Dinge, das ist, die Wissenschaft von Gott und der Welt. Ich kann nicht umhin, noch eines Vortheils zu gedenken, der zwar nur auf zufälligen Ursachen beruht, aber gleichwohl nicht gering zu schätzen ist, und den ich aus dieser Methode zu ziehen gedenke. Jedermann weiß, wie eifrig der Anfang der Collegien von der munteren und unbeständigen Jugend gemacht wird, und wie darauf die Hörsäle allmählig etwas geräumiger werden. Setze ich nun, daß dasjenige, was nicht geschehen soll, gleichwohl alles Erinnerns ungeachtet, künftig noch immer geschehen wird; so behält die gedachte Lehrart eine ihr eigene Nutzbarkeit. Denn der Zuhörer, dessen Eifer auch selbst schon gegen das Ende der empirischen Psychologie ausgedunstet wäre, (welches doch bei einer solchen Art des Verfahrens kaum zu vermuthen ist,) würde gleichwohl etwas gehört haben, was ihm durch seine Leichtigkeit faßlich, durch das Interessante annehmlich und durch die häufigen Fälle der Anwendung im Leben brauchbar wäre; da im Gegentheil, wenn die Ontologie, eine schwer zu fassende Wissenschaft, ihn von der Fortsetzung abgeschreckt hätte, das, was er etwa möchte begriffen haben, ihm zu gar nichts weiterhin nutzen kann.

2) Logik. Von dieser Wissenschaft sind eigentlich zwei Gattungen. Die von der ersten ist eine Kritik und Vorschrift des gesunden Verstandes, sowie derselbe einerseits an die groben Begriffe und die Unwissenheit, andererseits aber an die Wissenschaft und Gelehrsamkeit angrenzt. Die Logik von dieser Art ist es, welche man im Anfange der akademischen Unterweisung aller Philosophie voranschicken soll, gleichsam die Quarantaine, (wofern es mir erlaubt ist, mich also auszudrücken,) welche der Lehrling halten muß, der aus dem Lande des Vorurtheils und des Irrthums in das Gebiet der aufgeklärteren Vernunft und der Wissenschaften übergehen will. Die zweite Gattung von Logik ist die Kritik und Vorschrift

der eigentlichen Gelehrsamkeit und kann niemals anders, als nach den Wissenschaften, deren Organon sie sein soll, abgehandelt werden, damit das Verfahren regelmäßiger werde, welches man bei der Ausübung gebraucht hat, und die Natur der Disciplin, zusammt den Mitteln ihrer Verbesserung eingesehen werde. Auf solche Weise füge ich zu Ende der Metaphysik eine Betrachtung über die eigenthümliche Methode derselben bei, als ein Organon dieser Wissenschaft, welches im Anfange derselben nicht an seiner rechten Stelle sein würde, indem es unmöglich ist, die Regeln deutlich zu machen, wenn noch keine Beispiele bei der Hand sind, an welchen man sie **in concreto** zeigen kann. Der Lehrer muß freilich das Organon vorher inne haben, ehe er die Wissenschaft vorträgt, damit er sich selbst darnach richte, aber dem Zuhörer muß er es niemals anders, als zuletzt vortragen. Die Kritik und Vorschrift der gesammten Weltweisheit, als eines Ganzen, diese vollständige Logik, kann also ihren Platz bei der Unterweisung nur am Ende der gesammten Philosophie haben, da die schon erworbenen Erkenntnisse derselben und die Geschichte der menschlichen Meinungen es einzig und allein möglich machen, Betrachtungen über den Ursprung ihrer Einsichten sowohl, als ihrer Irrthümer anzustellen und den genauen Grundriß zu entwerfen, nach welchem ein solches Gebäude der Vernunft dauerhaft und regelmäßig soll aufgeführt werden.

Ich werde die Logik von der ersten Art vortragen, und zwar nach dem Handbuche des Hrn. Prof. Meier; weil dieser die Grenzen der jetzt gedachten Absichten wohl vor Augen hat und zugleich Anlaß gibt, neben der Cultur der feineren und gelehrten Vernunft die Bildung des zwar gemeinen, aber thätigen und gesunden Verstandes zu begreifen, jene für das betrachtende, diese für das thätige und bürgerliche Leben. Wobei zugleich die sehr nahe Verwandtschaft der Materien Anlaß gibt, bei der Kritik der Vernunft einige Blicke auf die Kritik des Geschmacks, d. i. die Aesthetik zu werfen, davon die Regeln der einen jederzeit dazu dienen, die der anderen zu erläutern, und ihre Abstechung ein Mittel ist, beide besser zu begreifen.

3) Ethik. Die moralische Weisheit hat dieses besondere Schicksal, daß sie noch eher, wie die Metaphysik, den Schein der Wissenschaft und einiges Ansehen von Gründlichkeit annimmt, wenn gleich keine von beiden bei ihr anzutreffen ist; wovon die Ursache darinnen liegt, daß die Unterscheidung des Guten und Bösen in den Handlungen und das Urtheil über die sittliche Rechtmäßigkeit geradezu, und ohne den Umschweif der Beweise von dem menschlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennt, leicht und richtig erkannt werden kann; daher, weil die Frage mehrentheils schon vor den Vernunftgründen entschieden ist, welches in der Metaphysik sich nicht so verhält, kein Wunder ist, daß man sich nicht sonderlich schwierig bezeigt, Gründe, die nur einigen Schein der Tüchtigkeit haben, als tauglich durchgehen zu lassen. Um deswillen ist nichts gemeiner, als der Titel eines Moralphilosophen, und nichts seltener, als einen solchen Namen zu verdienen.

Ich werde für jetzt die allgemeine praktische Weltweisheit und die Tugendlehre, beide nach Baumgarten vortragen. Die Versuche des Shaftesbury, Hutcheson und Hume, welche, obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind, werden diejenige Präcision und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt, und indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studiren muß, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden; sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stelle in der Schöpfung, damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sei; was dagegen die Vorschrift seines Verhaltens sei, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchste Stufe der physischen oder moralischen Vortrefflichkeit zu berühren

trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht. Diese Methode der sittlichen Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten und ist, wenn man sie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt gewesen.

4) Physische Geographie. Als ich gleich zu Anfange meiner akademischen Unterweisung erkannte, daß eine große Vernachlässigung der studirenden Jugend vornehmlich darin bestehe, daß sie frühe vernünfteln lernt, ohne genugsame historische Kenntnisse, welche die Stelle der Erfahrenheit vertreten können, zu besitzen; so faßte ich den Anschlag, die Historie von dem jetzigen Zustande der Erde, oder die Geographie im weitesten Verstande zu einem angenehmen und leichten Inbegriff desjenigen zu machen, was sie zu einer praktischen Vernunft vorbereiten und dienen könnte, die Lust rege zu machen, die darinnen angefangenen Kenntnisse immer mehr auszubreiten. Ich nannte eine solche Disciplin, von demjenigen Theile, worauf damals mein vornehmstes Augenmerk gerichtet war: physische Geographie. Seitdem habe ich diesen Entwurf allmählig erweitert, und jetzt gedenke ich, indem ich diejenige Abtheilung mehr zusammenziehe, welche auf die physischen Merkwürdigkeiten der Erde geht, Zeit zu gewinnen, um den Vortrag über die anderen Theile derselben, die noch gemeinnütziger sind, weiter auszubreiten. Diese Disciplin wird also eine physisch- moralisch- und politische Geographie sein, worin zuerst die Merkwürdigkeiten der Natur durch ihre drei Reiche angezeigt werden, aber mit der Auswahl derjenigen, unter unzählig anderen, welche sich durch den Reiz ihrer Seltenheit, oder auch durch den Einfluß, welchen sie vermittelst des Handels und der Gewerbe auf die Staaten haben, vornehmlich der allgemeinen Wißbegierde darbieten. Dieser Theil, welcher zugleich das natürliche Verhältniß aller Länder und Meere und den Grund ihrer Verknüpfung enthält, ist das eigentliche Fundament aller Geschichte, ohne welche sie von Mährchenerzählungen wenig unterschieden ist; die zweite Abtheilung betrachtet den Menschen nach der Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Eigenschaften und dem Unterschiede desjenigen, was an ihm moralisch ist, auf der ganzen Erde; eine

ſehr wichtige und eben ſo reizende Betrachtung, ohne welche man ſchwerlich allgemeine Urtheile vom Menſchen fällen kann, und wo die, unter einander und mit dem moraliſchen Zuſtande älterer Zeiten geſchehene Vergleichung uns eine große Charte des menſchlichen Geſchlechts vor Augen legt. Zuletzt wird dasjenige, was als eine Folge aus der Wechſelwirkung beider vorher erzählten Kräfte angeſehen werden kann, nämlich der Zuſtand der Staaten und Völkerſchaften auf der Erde erwogen, nicht ſowohl wie er auf den zufälligen Urſachen der Unternehmung und des Schickſals einzelner Menſchen, als etwa der Regierungsfolge, den Eroberungen oder Staatsränken beruht, ſondern in Verhältniß auf das, was beſtändiger iſt und den entfernten Grund von jenen enthält, nämlich die Lage ihrer Länder, die Producte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung. Selbſt die Verjüngung, wenn ich es ſo nennen ſoll, einer Wiſſenſchaft von ſo weitläuftigen Ausſichten nach einem kleineren Maaßſtabe hat ihren großen Nutzen, indem dadurch allein die Einheit der Erkenntniß, ohne welche alles Wiſſen nur Stückwerk iſt, erlangt wird. Darf ich nicht auch in einem geſelligen Jahrhunderte, als das jetzige iſt, den Vorrath, den eine große Mannigfaltigkeit angenehmer und belehrender Kenntniſſe von leichter Faßlichkeit zum Unterhalt des Umganges darbietet, unter den Nutzen rechnen, welchen vor Augen zu haben, es für die Wiſſenſchaft keine Erniedrigung iſt? Zum Wenigſten kann es einem Gelehrten nicht angenehm ſein, ſich öfters in der Verlegenheit zu ſehen, worin ſich der Redner Iſokrates befand, welcher, als man ihn in einer Geſellſchaft aufmunterte, doch auch etwas zu ſprechen, ſagen mußte: was ich weiß, ſchickt ſich nicht, und was ſich ſchickt, weiß ich nicht.

Dieſes iſt die kurze Anzeige der Beſchäftigungen, welche ich für das angefangene halbe Jahr der Akademie widme, und die ich nur darum nöthig zu ſein erachtet, damit man ſich einigen Begriff von der Lehrart machen könne, worin ich jetzt einige Veränderung zu treffen nützlich gefunden habe. **Mihi sic usus est: Tibi, quod opus est facto, face.** *Terentius.*

V.

Beantwortung der Frage:

Was ist Aufklärung?

1784.

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines Anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines Anderen zu bedienen. **Sapere aude!** Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (**naturaliter majorennes**), dennoch gerne Zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt u. s. w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nöthig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; Andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen. Daß der bei Weitem größte Theil der Menschen, (darunter das ganze schöne Geschlecht,) den Schritt zur Mündigkeit, außerdem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte, dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften, so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie es versuchen allein zu gehen. Nun ist diese Gefahr zwar eben so groß nicht, denn sie würden durch einigemal Fallen wohl endlich gehen lernen; allein ein Beispiel von der Art macht doch schüchtern und schreckt gemeiniglich von allen ferneren Versuchen ab.

Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten.

Er hat sie sogar lieb gewonnen, und ist vor der Hand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen ließ. Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer sie auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalsten Graben einen nur unsicheren Sprung thun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist. Daher gibt es nur Wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit herauszuwickeln und dennoch einen sicheren Gang zu thun.

Daß aber ein Publicum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende, sogar unter den eingesetzten Vormündern des großen Haufens, finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werths und des Berufs jedes Menschen, selbst zu denken, um sich verbreiten werden. Besonders ist hiebei: daß das Publicum, welches zuvor von ihnen unter dieses Joch gebracht worden, sie hernach selbst zwingt darunter zu bleiben, wenn es von einigen seiner Vormünder, die selbst aller Aufklärung unfähig sind, dazu aufgewiegelt worden; so schädlich ist es Vorurtheile zu pflanzen, weil sie sich zuletzt an denen selbst rächen, die, oder deren Vorgänger ihre Urheber gewesen sind. Daher kann ein Publicum nur langsam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurtheile werden, ebensowohl als die alten, zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen.

Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert, als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter Allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räsonnirt nicht! Der Officier sagt: räsonnirt nicht, sondern exercirt! Der Finanzrath: räsonnirt nicht, sondern bezahlt! Der

Geistliche: räsonnirt nicht, sondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!) Hier ist überall Einschränkung der Freiheit. Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung hinderlich? welche nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich? — Ich antworte: der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den Jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf. Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanismus nothwendig, vermittelst dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich blos passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu räsonniren; sondern man muß gehorchen. Sofern sich aber dieser Theil der Maschine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publicum im eigentlichen Verstande durch Schriften wendet, kann er allerdings räsonniren, ohne daß dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Theile als passives Glied angesetzt ist. So würde es sehr verderblich sein, wenn ein Officier, dem von seinem Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegsdienste Anmerkungen zu machen, und diese seinem Publicum zur Beurtheilung vorzulegen. Der Bürger kann sich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben

zu leisten; sogar kann ein vorwitziger Tadel solcher Auflagen, wenn sie von ihm geleistet werden sollen, als ein Skandal, (das allgemeine Widersetzlichkeiten veranlassen könnte,) bestraft werden. Ebendersselbe handelt demohnerachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er als Gelehrter wider die Unschicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit solcher Ausschreibungen öffentlich seine Gedanken äußert. Eben so ist ein Geistlicher verbunden, seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu thun; denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol, und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens dem Publicum mitzutheilen. Es ist hiebei auch nichts, was dem Gewissen zur Last gelegt werden könnte. Denn was er zu Folge seines Amts, als Geschäftsträger der Kirche, lehrt, das stellt er als etwas vor, in Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat nach eigenem Gutdünken zu lehren, sondern das er nach Vorschrift und im Namen eines Anderen vorzutragen angestellt ist. Er wird sagen: unsere Kirche lehrt dieses oder jenes; das sind die Beweisgründe, deren sie sich bedient. Er zieht alsdann allen praktischen Nutzen für seine Gemeinde aus Satzungen, die er selbst nicht mit voller Ueberzeugung unterschreiben würde, zu deren Vortrag er sich gleichwohl anheischig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich ist, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigstens doch nichts der inneren Religion Widersprechendes darin angetroffen wird. Denn glaubte er das Letztere darin zu finden, so würde er sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können; er müßte es niederlegen. Der Gebrauch also, den ein angestellter Lehrer von seiner Vernunft vor seiner Gemeinde macht, ist blos ein Privatgebrauch; weil diese immer nur eine häusliche, obzwar noch so große Versammlung ist; und in Ansehung dessen ist er, als Priester nicht frei, und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publicum, nämlich der Welt spricht, mithin der Geistliche im öffentlichen

Gebrauche seiner Vernunft, genießt einer uneingeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen. Denn daß die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.

Aber sollte nicht eine Gesellschaft von Geistlichen, etwa eine Kirchenversammlung, oder eine ehrwürdige Classis, (wie sie sich unter den Holländern selbst nennt,) berechtigt sein, sich eidlich auf ein gewisses unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder, und vermittelst ihrer über das Volk zu führen, und diese sogar zu verewigen? Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein solcher Contract, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig; und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstäge und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein. Ein Zeitalter kann sich nicht verbünden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine (vornehmlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen, und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht; und die Nachkommen sind also vollkommen dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als unbefugter und frevelhafter Weise genommen, zu verwerfen. Der Probirstein Alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte? Nun wäre dieses wohl, gleichsam in der Erwartung eines besseren, auf eine bestimmte kurze Zeit möglich, um eine gewisse Ordnung einzuführen; indem man es zugleich jedem Bürger, vornehmlich dem Geistlichen frei ließe, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d. i. durch Schriften, über das Fehlerhafte der dermaligen Einrichtung seine Anmerkungen zu machen, indessen die eingeführte Ordnung noch immer fortdauerte, bis die Einsicht in die Beschaffenheit dieser Sachen öffentlich soweit gekommen und bewährt worden, daß sie

durch Vereinigung ihrer Stimmen, (wenn gleich nicht aller,) einen Vorschlag vor den Thron bringen könnte, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die sich etwa nach ihren Begriffen der besseren Einsicht zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden lassen. Aber auf eine beharrliche, von Niemanden öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfassung, auch nur binnen der Lebensdauer eines Menschen, sich zu einigen, und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menschheit zur Verbesserung gleichsam zu vernichten und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenschaft nachtheilig zu machen, ist schlechterdings unerlaubt. Ein Mensch kann zwar für seine Person, und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben; aber auf sie Verzicht zu thun, es sei für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heißt die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über sich selbst beschließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschließen; denn sein gesetzgebendes Ansehen beruht eben darauf, daß er den gesammten Volkswillen in dem seinigen vereinigt. Wenn er nur darauf sieht, daß alle wahre oder vermeinte Verbesserung mit der bürgerlichen Ordnung zusammen bestehe; so kann er seine Unterthanen übrigens nur selbst machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu thun nöthig finden; das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, daß nicht einer den Anderen gewaltthätig hindere, an der Bestimmung und Beförderung desselben nach allem seinen Vermögen zu arbeiten. Es thut selbst seiner Majestät Abbruch, wenn er sich hierein mischt, indem er die Schriften, wodurch seine Unterthanen ihre Einsichten ins Reine zu bringen suchen, seiner Regierungsaufsicht würdigt, sowohl wenn er dieses aus eigener höchsten Einsicht thut, wo er sich dem Vorwurfe aussetzt: **Caesar non est supra Grammaticos**, als auch noch weit mehr, wenn er seine oberste Gewalt so weit erniedrigt, den geistlichen Despotismus einiger Tyrannen in seinem Staate gegen seine übrigen Unterthanen zu unterstützen.

Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Daß die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im Ganzen genommen, schon im Stande wären, oder darein auch nur gesetzt werden könnten, in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines Anderen sicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch sehr viel. Allein daß jetzt ihnen doch das Feld geöffnet wird, sich dahin frei zu bearbeiten, und die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausganges aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit allmählig weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert Friedrichs.

Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen, daß er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmüthigen Namen der Toleranz von sich ablehnt, ist selbst aufgeklärt und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit, wenigstens von Seiten der Regierung, entschlug und Jedem frei ließ, sich in Allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen. Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geistliche, unbeschadet ihrer Amtspflicht, ihre vom angenommenen Symbol hier oder da abweichenden Urtheile und Einsichten, in der Qualität der Gelehrten frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen; noch mehr aber jeder Andere, der durch keine Amtspflicht eingeschränkt ist. Dieser Geist der Freiheit breitet sich auch außerhalb aus, selbst da, wo er mit äußeren Hindernissen einer sich selbst mißverstehenden Regierung zu ringen hat. Denn es leuchtet dieser doch ein Beispiel vor, daß bei Freiheit für die öffentliche Ruhe und Einigkeit des gemeinen Wesens nicht das Mindeste zu besorgen sei. Die Menschen arbeiten sich von selbst nach und nach aus der Rohheit heraus, wenn man nur nicht absichtlich künstelt, um sie darin zu erhalten.

Ich habe den Hauptpunct der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich

in Religionssachen gesetzt; weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu spielen, überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist. Aber die Denkungsart eines Staatsoberhaupts, der die erstere begünstigt, geht noch weiter, und sieht ein: daß selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Unterthanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben, sogar mit einer freimüthigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren.

Aber auch nur derjenige, der, selbst aufgeklärt, sich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldisciplinirtes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, — kann das sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht! So zeigt sich hier ein befremdlicher, nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge; so wie auch sonst, wenn man ihn im Großen betrachtet, darin fast Alles paradox ist. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vortheilhaft, und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hingegen diesem Raum, sich nach allem seinem Vermögen auszubreiten. Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken, ausgewickelt hat; so wirkt dieser allmählig zurück auf die Sinnesart des Volks, (wodurch dies der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird,) und endlich auch sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr, als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln*).

*) In den Büsching'schen wöchentlichen Nachrichten vom 13. Sept. lese ich heute den 30. ebendess. die Anzeige der Berlinischen Monatsschrift von diesem Monat, worin des Herrn Mendelssohn Beantwortung ebenderselben Frage angeführt wird. Mir ist sie noch nicht zu Händen gekommen; sonst würde sie die gegenwärtige zurückgehalten haben, die jetzt nur zum Versuche da stehen mag, wiefern der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege bringen könne.

VI.

Was heißt:

sich im Denken orientiren?

1786.

Wir mögen unsere Begriffe noch so hoch anlegen und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahiren, so hängen ihnen doch noch immer bildliche Vorstellungen an, deren eigentliche Bestimmung es ist, sie, die sonst nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, zum Erfahrungsgebrauche tauglich zu machen. Denn wie wollten wir auch unseren Begriffen Sinn und Bedeutung verschaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anschauung, (welche zuletzt immer ein Beispiel aus irgend einer möglichen Erfahrung sein muß,) untergelegt würde? Wenn wir hernach von dieser concreten Verstandeshandlung die Beimischung des Bildes, zuerst der zufälligen Wahrnehmung durch Sinne, dann sogar die reine sinnliche Anschauung überhaupt weglassen; so bleibt jener reine Verstandesbegriff übrig, dessen Umfang nun erweitert ist und eine Regel des Denkens überhaupt enthält. Auf solche Weise ist selbst die allgemeine Logik zu Stande gekommen; und manche heuristische Methode zu denken liegt in dem Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes und der Vernunft vielleicht noch verborgen, welche, wenn wir sie behutsam aus jener Erfahrung auszuziehen verständen, die Philosophie wohl mit mancher nützlichen Maxime, selbst im abstracten Denken bereichern könnte.

Von dieser Art ist der Grundsatz, zu dem der sel. Mendelssohn, so viel ich weiß, nur in seinen letzten Schriften (den Morgenstunden S. 165—66, und dem Briefe an Lessings Freunde S. 33 und 67) sich ausdrücklich bekannte; nämlich die Maxime der Nothwendigkeit, im speculativen Gebrauche der Vernunft, (welchem er sonst in Ansehung der Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände sehr viel, sogar bis zur Evidenz der Demonstration zutraute,) durch ein gewisses Leitungsmittel, welches er bald den Gemeinsinn (Morgenstunden), bald die gesunde Vernunft, bald den schlichten Menschenverstand (an Lessings Freunde) nannte, sich zu orientiren. Wer hätte denken sollen, daß dieses Geständniß nicht allein seiner vortheilhaften Meinung von der Macht des speculativen

Vernunftgebrauchs in Sachen der Theologie so verderblich werden sollte, (welches in der That unvermeidlich war;) sondern daß selbst die gemeine gesunde Vernunft bei der Zweideutigkeit, worin er die Ausübung dieses Vermögens im Gegensatze mit der Speculation ließ, in Gefahr gerathen würde, zum Grundsatze der Schwärmerei und der gänzlichen Entthronung der Vernunft zu dienen? Und doch geschah dieses in der Mendelsohn- und Jacobi'schen Streitigkeit, vornehmlich durch die nicht unbedeutenden Schlüsse des scharfsinnigen Verfassers der Resultate*); wiewohl ich Keinem von Beiden die Absicht, eine so verderbliche Denkungsart in Gang zu bringen, beilegen will, sondern des Letzteren Unternehmung lieber als **argumentum ad hominem** ansehe, dessen man sich zur bloßen Gegenwehr zu bedienen wohl berechtigt ist, um die Blöße, die der Gegner gibt, zu dessen Nachtheil zu benutzen. Andererseits werde ich zeigen: daß es in der That blos die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn, keine überschwengliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einstimmung der Vernunft gepfropft werden kann, sondern, wie Mendelssohn standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, blos die eigentliche reine Menschenvernunft sei, wodurch er es nöthig fand und anpries, sich zu orientiren; obzwar freilich hiebei der hohe Anspruch des speculativen Vermögens derselben, vornehmlich ihr allein gebietendes Ansehen (durch Demonstration) wegfallen, und ihr, sofern sie speculativ ist, nichts weiter, als das Geschäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffs von Widersprüchen und die Vertheidigung gegen ihre eigenen sophistischen Angriffe auf die Maximen einer gesunden Vernunft übrig gelassen werden muß. — Der erweiterte und genauer bestimmte Begriff des Sich-Orientirens kann uns behülflich sein, die Maxime der gesunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände, deutlich darzustellen.

---

*) Jacobi Briefe über die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. — Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigung betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig 1786. — Die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Ebendas.

Sich orientiren heißt, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend, (in deren vier wir den Horizont eintheilen,) die übrigen, namentlich den Aufgang zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel und weiß, daß es nun die Mittagszeit ist, so weiß ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behufe bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subject, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein Gefühl, weil diese zwei Seiten äußerlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen. Ohne dieses Vermögen, in der Beschreibung eines Zirkels, ohne an ihm irgend eine Verschiedenheit der Gegenstände zu bedürfen, doch die Bewegung von der Linken zur Rechten von der in entgegengesetzter Richtung zu unterscheiden, und dadurch eine Verschiedenheit in der Lage der Gegenstände a priori zu bestimmen, würde ich nicht wissen, ob ich Westen dem Südpuncte des Horizonts zur Rechten oder zur Linken setzen, und so den Kreis durch Norden und Osten bis wieder zu Süden vollenden sollte. Also orientire ich mich geographisch bei allen objectiven Datis am Himmel doch nur durch einen subjectiven Unterscheidungsgrund; und wenn in einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieselbe Gestalt und ebendieselbe Stellung gegen einander behielten, nur daß die Richtung derselben, die sonst östlich war, jetzt westlich geworden wäre, so würde in der nächsten sternhellen Nacht zwar kein menschliches Auge die geringste Veränderung bemerken und selbst der Astronom, wenn er blos auf das, was er sieht, und nicht zugleich, was er fühlt, Acht gäbe, würde sich unvermeidlich desorientiren. So aber kommt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterscheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe, und er wird, wenn er nur den Polarstern ins Auge nimmt, nicht allein die vorgegangene Veränderung bemerken, sondern sich auch ungeachtet derselben orientiren können.

Diesen geographischen Begriff des Verfahrens sich zu orientiren, kann ich nun erweitern und darunter verstehen: sich in einem gege-

benen Raum überhaupt, mithin blos mathematisch orientiren. Im Finsteren orientire ich mich in einem mir bekannten Zimmer, wenn ich nur einen einzigen Gegenstand, dessen Stelle ich im Gedächtniß habe, anfassen kann. Aber hier hilft mir offenbar nichts, als das Bestimmungsvermögen der Lagen nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde; denn die Objecte, deren Stelle ich finden soll, sehe ich gar nicht; und hätte Jemand mir zum Spaße alle Gegenstände, zwar in derselben Ordnung unter einander, aber links gesetzt, was vorher rechts war, so würde ich mich in einem Zimmer, wo sonst alle Wände ganz gleich wären, gar nicht finden können. So aber orientire ich mich bald durch das bloße Gefühl eines Unterschiedes meiner zwei Seiten, der rechten und der linken. Eben das geschieht, wenn ich zur Nachtzeit auf mir sonst bekannten Straßen, in denen ich jetzt kein Haus unterscheide, gehen und mich gehörig wenden soll.

Endlich kann ich diesen Begriff noch mehr erweitern, da er denn in dem Vermögen bestände, sich nicht blos im Raume d. i. mathematisch, sondern überhaupt im Denken d. i. logisch zu orientiren. Man kann nach der Analogie leicht errathen, daß dieses ein Geschäft der reinen Vernunft sein werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn sie von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will, und ganz und gar kein Object der Anschauung, sondern blos Raum für dieselbe findet; da sie alsdann gar nicht mehr im Stande ist, nach objectiven Gründen der Erkenntniß, sondern lediglich nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde, in der Bestimmung ihres eigenen Urtheilsvermögens, ihre Urtheile unter eine bestimmte Maxime zu bringen *). Dies subjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, ist kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses. Man kann vor allem Irrthum gesichert bleiben, wenn man sich da nicht unterfängt zu urtheilen, wo man nicht so viel weiß, als zu einem bestimmenden Urtheile erforderlich ist. Also ist

*) Sich im Denken überhaupt orientiren, heißt also: sich, bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip derselben bestimmen.

Unwiſſenheit an ſich die Urſache zwar der Schranken, aber nicht der Irrthümer in unſerer Erkenntniß. Aber wo es nicht ſo willkührlich iſt, ob man über etwas beſtimmt urtheilen wolle oder nicht, wo ein wirkliches Bedürfniß und wohl gar ein ſolches, welches der Vernunft an ſich ſelbſt anhängt, das Urtheilen nothwendig macht, und gleichwohl Mangel des Wiſſens in Anſehung der zum Urtheil erforderlichen Stücke uns einſchränkt: da iſt eine Maxime nöthig, wornach wir unſer Urtheil fällen; denn die Vernunft will einmal befriedigt ſein. Wenn denn vorher ſchon ausgemacht iſt, daß es hier keine Anſchauung vom Objecte, nicht einmal etwas mit dieſem Gleichartiges geben könne, wodurch wir unſeren erweiterten Begriffen den ihnen angemeſſenen Gegenſtand darſtellen, und dieſe alſo ihrer realen Möglichkeit wegen ſichern könnten; ſo wird für uns nichts weiter zu thun übrig ſein, als zuerſt den Begriff, mit welchem wir uns über alle mögliche Erfahrung hinaus wagen wollen, wohl zu prüfen, ob er auch von Widerſprüchen frei ſei; und dann wenigſtens das Verhältniß des Gegenſtandes, zu den Gegenſtänden der Erfahrung unter reine Verſtandesbegriffe zu bringen, wodurch wir ihn noch gar nicht verſinnlichen, aber doch etwas Ueberſinnliches, wenigſtens tauglich zum Erfahrungsgebrauche unſerer Vernunft denken; denn ohne dieſe Vorſicht würden wir von einem ſolchen Begriffe gar keinen Gebrauch machen können, ſondern ſchwärmen, anſtatt zu denken.

Allein hiedurch, nämlich durch den bloſen Begriff, iſt doch noch nichts in Anſehung der Exiſtenz dieſes Gegenſtandes und der wirklichen Verknüpfung deſſelben mit der Welt (dem Inbegriffe aller Gegenſtände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfniſſes der Vernunft ein, als eines ſubjectiven Grundes etwas vorauszuſetzen und anzunehmen, was ſie durch objective Gründe zu wiſſen ſich nicht anmaßen darf; und folglich ſich im Denken, im unermeßlichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Ueberſinnlichen lediglich durch ihr eigenes Bedürfniß zu orientiren.

Es läßt ſich manches Ueberſinnliche denken, (denn Gegenſtände der Sinne füllen doch nicht das ganze Feld aller Möglichkeit aus,)

wo die Vernunft gleichwohl kein Bedürfniß fühlt, sich bis zu demselben zu erweitern, viel weniger dessen Dasein anzunehmen. Die Vernunft findet an denen Ursachen in der Welt, welche sich den Sinnen offenbaren, (oder wenigstens von derselben Art sind, als die, so sich ihnen offenbaren,) Beschäftigung genug, um nicht den Einfluß reiner geistiger Naturwesen zu deren Behuf nöthig zu haben; deren Annehmung vielmehr ihrem Gebrauche nachtheilig sein würde. Denn da wir von den Gesetzen, nach welchen solche Wesen wirken mögen, nichts, von jenen aber, nämlich den Gegenständen der Sinne, Vieles wissen, wenigstens noch zu erfahren hoffen können; so würde durch solche Voraussetzung dem Gebrauche der Vernunft vielmehr Abbruch geschehen. Es ist also gar kein Bedürfniß, es ist vielmehr bloser Vorwitz, der auf nichts, als Träumerei ausläuft, darnach zu forschen, oder mit Hirngespinsten der Art zu spielen. Ganz anders ist es mit dem Begriffe von einem ersten Urwesen, als oberster Intelligenz, und zugleich als dem höchsten Gute, bewandt. Denn nicht allein, daß unsere Vernunft schon ein Bedürfniß fühlt, den Begriff des Uneingeschränkten dem Begriffe alles Eingeschränkten, mithin aller anderen Dinge *), zum Grunde zu legen; so geht dieses

*) Da die Vernunft zur Möglichkeit aller Dinge Realität als gegeben vorauszusetzen bedarf, und die Verschiedenheit der Dinge durch ihnen anhängende Negationen nur als Schranken betrachtet; so sieht sie sich genöthigt, eine einzige Möglichkeit, nämlich die des uneingeschränkten Wesens als ursprünglich zum Grunde zu legen, alle anderen aber als abgeleitet zu betrachten. Da auch die durchgängige Möglichkeit eines jeden Dinges durchaus im Ganzen aller Existenz angetroffen werden muß, wenigstens der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung die Unterscheidung des Möglichen vom Wirklichen unserer Vernunft nur auf solche Art möglich macht; so finden wir einen subjectiven Grund der Nothwendigkeit d. i. ein Bedürfniß unserer Vernunft selbst, aller Möglichkeit das Dasein eines allerrealsten (höchsten) Wesens zum Grunde zu legen. So entspringt nun der Cartesianische Beweis vom Dasein Gottes; indem subjective Gründe, etwas für den Gebrauch der Vernunft, (der im Grunde immer nur ein Erfahrungsgebrauch bleibt,) vorauszusetzen, für objectiv — mithin Bedürfniß für Einsicht — gehalten werden. So ist es mit diesem, so ist es mit allen Beweisen des würdigen Mendelssohn in seinen Morgenstunden bewandt. Sie leisten nichts zum Behuf einer Demonstration. Darum sind sie aber keinesweges unnütz. Denn nicht zu erwähnen, welchen schönen Anlaß diese überaus scharfsinnigen Entwickelungen der subjectiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft zu der vollständigen Erkenntniß dieses unseres Vermögens geben, als zu welchem Behuf sie bleibende Beispiele sind; so ist das Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen des Gebrauchs der Vernunft, wenn uns objective mangeln, und wir dennoch zu urtheilen genöthigt sind, immer noch von großer Wichtigkeit; nur müssen wir das, was nur abgenöthigte Voraussetzung ist, nicht für freie

Bedürfniß auch auf die Voraussetzung des Daseins desselben, ohne welche sie sich von der Zufälligkeit der Existenz der Dinge in der Welt, am wenigsten aber von der Zweckmäßigkeit und Ordnung, die man in so bewundernswürdigem Grade, (im Kleinen, weil es uns nahe ist, noch mehr, wie im Großen,) allenthalben antrifft, gar keinen befriedigenden Grund angeben kann. Ohne einen verständigen Urheber anzunehmen, läßt sich, ohne in lauter Ungereimtheiten zu verfallen, wenigstens kein verständlicher Grund davon angeben; und ob wir gleich die Unmöglichkeit einer solchen Zweckmäßigkeit ohne eine verständige Ursache nicht beweisen können, (denn alsdann hätten wir hinreichende objective Gründe dieser Behauptung und bedürften es nicht, uns auf den subjectiven zu berufen,) so bleibt bei diesem Mangel der Einsicht doch ein genugsamer subjectiver Grund der Annehmung derselben darin, daß die Vernunft es bedarf: etwas, was ihr verständlich ist, vorauszusetzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären, da Alles, womit sie sonst nur einen Begriff verbinden kann, diesem Bedürfnisse nicht abhilft.

Man kann aber das Bedürfniß der Vernunft als zwiefach ansehen; erstlich in ihrem theoretischen, zweitens in ihrem praktischen Gebrauch. Das erste Bedürfniß habe ich eben angeführt; aber man sieht wohl, daß es nur bedingt sei, d. i. wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles Zufälligen, vornehmlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke, urtheilen wollen. Weit wichtiger ist das

---

Einsicht ausgeben, um dem Gegner, mit dem wir uns aufs Dogmatisiren eingelassen haben, nicht ohne Noth Schwächen darzubieten, deren er sich zu unserem Nachtheil bedienen kann. Mendelssohn dachte wohl nicht daran, daß das Dogmatisiren mit der reinen Vernunft im Felde des Uebersinnlichen der gerade Weg zur philosophischen Schwärmerei sei, und daß nur Kritik ebendesselben Vernunftvermögens diesem Uebel gründlich abhelfen könne. Zwar kann die Disciplin der scholastischen Methode, (der Wolfischen z. B., die er darum auch anrieth,) da alle Begriffe durch Definitionen bestimmt und alle Schritte durch Grundsätze gerechtfertigt werden müssen, diesen Unfug wirklich eine Zeit lang hemmen; aber keinesweges gänzlich abhalten. Denn mit welchem Rechte will man der Vernunft, der es einmal in jenem Felde, seinem eigenen Geständnisse nach, so wohl gelungen ist, verwehren, in ebendemselben noch weiter zu gehen? und wo ist dann die Grenze, wo sie stehen bleiben muß?

Bedürfniß der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, weil es unbedingt ist und wir, die Existenz Gottes vorauszusetzen, nicht blos alsdann genöthigt werden, wenn wir urtheilen wollen, sondern weil wir urtheilen müssen. Denn der reine praktische Gebrauch der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze. Sie führen aber alle auf die Idee des höchsten Gutes, was in der Welt möglich ist, sofern es allein durch Freiheit möglich ist: die Sittlichkeit; von der anderen Seite auch auf das, was nicht blos auf menschliche Freiheit, sondern auch auf die Natur ankommt, nämlich auf die größte Glückseligkeit, sofern sie in Proportion der ersten ausgetheilt ist. Nun bedarf die Vernunft, ein solches abhängiges höchste Gut und, zum Behuf desselben, eine oberste Intelligenz als höchstes unabhängiges Gut anzunehmen; zwar nicht, um davon das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung abzuleiten, (denn sie würden keinen moralischen Werth haben, wenn ihr Bewegungsgrund von etwas Anderem, als von dem Gesetz allein, das für sich apodiktisch gewiß ist, abgeleitet würde;) sondern nur, um dem Begriffe vom höchsten Gut objective Realität zu geben, d. i. zu verhindern, daß es zusammt der ganzen Sittlichkeit nicht blos für ein bloses Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existirte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet.

Es ist also nicht Erkenntniß, sondern gefühltes*) Bedürfniß der Vernunft, wodurch sich Mendelssohn (ohne sein Wissen) im speculativen Denken orientirte. Und da dieses Leitungsmittel nicht ein objectives Princip der Vernunft, ein Grundsatz der Einsichten, sondern ein blos subjectives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, ein Folgesatz des Bedürfnisses ist, und für sich allein den ganzen Bestimmungs-

*) Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den Erkenntnißtrieb das Gefühl des Bedürfnisses. Es ist hiemit, wie mit dem moralischen Gefühl bewandt, welches kein moralisches Gesetz verursacht; denn dieses entspringt gänzlich aus der Vernunft; sondern durch moralische Gesetze, mithin durch die Vernunft verursacht oder gewirkt wird, indem der rege und doch freie Wille bestimmter Gründe bedarf.

grund unſeres Urtheils über das Daſein des höchſten Weſens ausmacht, von dem es nur ein zufälliger Gebrauch iſt, ſich in den ſpeculativen Verſuchen über denſelben Gegenſtand zu orientiren; ſo fehlte er hierin allerdings, daß er dieſer Speculation dennoch ſo viel Vermögen zutraute, für ſich allein auf dem Wege der Demonſtration Alles auszurichten. Die Nothwendigkeit des erſteren Mittels konnte nur Statt finden, wenn die Unzulänglichkeit des letzteren völlig zugeſtanden war; ein Geſtändniß, zu welchem ihn ſeine Scharfſinnigkeit doch zuletzt würde gebracht haben, wenn mit einer längeren Lebensdauer ihm auch die den Jugendjahren mehr eigene Gewandtheit des Geiſtes, alte gewohnte Denkungsart nach Veränderung des Zuſtandes der Wiſſenſchaften leicht umzuändern, wäre vergönnt geweſen. Indeſſen bleibt ihm doch das Verdienſt, daß er darauf beſtand: den letzten Probirſtein der Zuläſſigkeit eines Urtheils hier, wie allerwärts, nirgend, als allein in der Vernunft zu ſuchen, ſie mochte nun durch Einſicht oder bloſes Bedürfniß und die Maxime ihrer eigenen Zuträglichkeit in der Wahl ihrer Sätze geleitet werden. Er nannte die Vernunft in ihrem letzteren Gebrauche die gemeine Menſchenvernunft; denn dieſer iſt ihr eigenes Intereſſe jederzeit zuerſt vor Augen, indeß man aus dem natürlichen Geleiſe ſchon muß getreten ſein, um jenes zu vergeſſen und müßig unter Begriffen in objectiver Rückſicht zu ſpähen, um blos ſein Wiſſen, es mag nöthig ſein oder nicht, zu erweitern.

Da aber der Ausdruck: Ausſpruch der geſunden Vernunft, in vorliegender Frage immer noch zweideutig iſt, und entweder, wie ihn ſelbſt Mendelsſohn mißverſtand, für ein Urtheil aus Vernunfteinſicht, oder, wie ihn der Verfaſſer der Reſultate zu nehmen ſcheint, ein Urtheil aus Vernunfteingebung genommen werden kann; ſo wird nöthig ſein, dieſer Quelle der Beurtheilung eine andere Benennung zu geben, und keine iſt ihr angemeſſener, als die eines Vernunftglaubens. Ein jeder Glaube ſelbſt der hiſtoriſche, muß zwar vernünftig ſein, (denn der letzte Probirſtein der Wahrheit iſt immer die Vernunft,) allein ein Vernunftglaube iſt der, welcher ſich auf keine andere Data gründet, als

die, so in der reinen Vernunft enthalten sind. Aller Glaube ist nun ein subjectiv zureichendes, objectiv aber mit Bewußtsein unzureichendes Fürwahrhalten; also wird er dem Wissen entgegengesetzt. Andererseits, wenn aus objectiven, obzwar mit Bewußtsein unzureichenden Gründen etwas für wahr gehalten, mithin blos gemeint wird; so kann dieses Meinen doch durch allmählige Ergänzung in derselben Art von Gründen endlich ein Wissen werden. Dagegen wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objectiv gültig sind, so kann der Glaube durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wissen werden. Der historische Glaube z. B. von dem Tode eines großen Mannes, den einige Briefe berichten, kann ein Wissen werden, wenn die Obrigkeit des Orts denselben, sein Begräbniß, Testament u. s. w. meldet. Daß daher etwas historisch blos auf Zeugnisse für wahr gehalten d. i. geglaubt wird, z. B. daß eine Stadt Rom in der Welt sei, und doch derjenige, der niemals da gewesen, sagen kann: ich weiß, und nicht blos: ich glaube, es existire ein Rom; das steht ganz wohl beisammen. Dagegen kann der reine Vernunftglaube durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein Wissen verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier blos subjectiv, nämlich ein nothwendiges Bedürfniß der Vernunft ist, (und, so lange wir Menschen sind, immer bleiben wird,) das Dasein eines höchsten Wesens nur vorauszusetzen, nicht zu demonstriren. Dieses Bedürfniß der Vernunft zu ihrem sie befriedigenden theoretischen Gebrauche würde nichts Anderes, als reine Vernunfthypothese sein, d. i. eine Meinung, die aus subjectiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre; darum, weil man gegebene Wirkungen zu erklären niemals einen anderen, als diesen Grund erwarten kann und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf. Dagegen der Vernunftglaube, der auf dem Bedürfniß ihres Gebrauchs in praktischer Absicht beruht, ein Postulat der Vernunft heißen könnte; nicht, als ob es eine Einsicht wäre, welche aller logischen Forderung zur Gewißheit Genüge thäte, sondern weil dieses Fürwahrhalten, (wenn in dem Menschen

Alles nur moralisch gut bestellt ist,) dem Grade nach keinem Wissen nachsteht *), ob es gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist.

Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Compaß, wodurch der speculative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientiren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, sowohl in theoretischer als praktischer Absicht, dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muß.

Der Begriff von Gott, und selbst die Ueberzeugung von seinem Dasein kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht von noch so großer Auctorität zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, so weit ich sie kenne, gar nicht liefern kann; so muß doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob die Erscheinung auch mit Allem dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist. Ob ich gleich nun gar nicht einsehe, wie es möglich sei, daß irgend eine Erscheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darstelle, was sich immer nur denken, niemals aber anschauen läßt; so ist doch wenigstens so viel klar, daß, um nur zu urtheilen, ob das Gott sei, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äußerlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und darnach prüfen müsse, nicht ob er diesem adäquat sei, sondern blos ob er ihm nicht widerspreche. Eben so: wenn auch bei Allem, wodurch er sich mir unmittelbar entdeckte, nichts angetroffen würde,

*) Zur Festigkeit des Glaubens gehört das Bewußtsein seiner Unveränderlichkeit. Nun kann ich völlig gewiß sein, daß mir Niemand den Satz: es ist ein Gott, werde widerlegen können; denn wo will er diese Einsicht hernehmen? Also ist es mit dem Vernunftglauben nicht so, wie mit dem historischen bewandt, bei dem es immer noch möglich ist, daß Beweise zum Gegentheil aufgefunden würden, und wo man sich immer noch vorbehalten muß, seine Meinung zu ändern, wenn sich unsere Kenntniß der Sachen erweitern sollte.

was jenem Begriffe widerspräche; so würde dennoch diese Erscheinung, Anschauung, unmittelbare Offenbarung, oder wie man sonst eine solche Darstellnng nennen will, das Dasein eines Wesens niemals beweisen, dessen Begriff, (wenn er nicht unsicher bestimmt und daher der Beimischung alles möglichen Wahnes unterworfen werden soll,) Unendlichkeit der Größe nach zur Unterscheidung von allem Geschöpfe fordert, welchem Begriffe aber gar keine Erfahrung oder Anschauung adäquat sein, mithin auch niemals das Dasein eines solchen Wesens unzweideutig beweisen kann. Vom Dasein des höchsten Wesens kann also Niemand durch irgend eine Anschauung zuerst überzeugt werden; der Vernunftglaube muß vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen Anlaß zur Untersuchung geben, ob wir das, was zu uns spricht oder sich uns darstellt, wohl befugt sind, für eine Gottheit zu halten, und, nach Befinden, jenen Glauben bestätigen.

Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Dasein Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht zuerst zu sprechen bestritten wird; so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch scheint in der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Streitigkeit Alles auf diesen Umsturz, ich weiß nicht recht, ob blos der Vernunfteinsicht und des Wissens (durch vermeinte Stärke in der Speculation), oder auch sogar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die Errichtung eines anderen Glaubens, den sich ein Jeder nach seinem Belieben machen kann, angelegt. Man sollte beinahe auf das Letztere schließen, wenn man den spinozistischen Begriff von Gott, als den einzigen, mit allen Grundsätzen der Vernunft einstimmigen*), und dennoch verwerfli-

*) Es ist kaum zu begreifen, wie gedachte Gelehrte in der Kritik der reinen Vernunft Vorschub zum Spinozismus finden konnten. Die Kritik beschneidet dem Dogmatismus gänzlich die Flügel in Ansehung der Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände, und der Spinozismus ist hierin so dogmatisch, daß er sogar mit dem Mathematiker in Ansehung der Strenge des Beweises wetteifert. Die Kritik beweiset: daß die Tafel der reinen Verstandesbegriffe alle Materialien des reinen Denkens enthalten müsse; der Spinozismus spricht von Gedanken, die doch selbst denken, und also von einem Accidens, das doch zugleich für sich als Subject existirt; ein Begriff, der sich im menschlichen

chen Begriff aufgestellt sieht. Denn ob es sich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: daß speculative Vernunft selbst nicht einmal die Möglichkeit eines Wesens, wie wir uns Gott denken müssen, einzusehen im Stande sei; so kann es doch mit gar keinem Glauben und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daseins zusammen bestehen, daß Vernunft gar die Unmöglichkeit eines Gegenstandes einsehen und dennoch, aus anderen Quellen, die Wirklichkeit desselben erkennen könnte.

Männer von Geistesfähigkeiten und von erweiterten Gesinnungen! Ich verehre Eure Talente und liebe Euer Menschengefühl. Aber habt Ihr auch wohl überlegt, was Ihr thut, und wo es mit Euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will? Ohne Zweifel wollt Ihr, daß Freiheit zu denken ungekränkt erhalten werde; denn ohne diese würde es selbst mit Euren freien Schwingen des Genies bald ein Ende haben. Wir wollen sehen, was aus dieser Denkfreiheit natürlicher Weise werden müsse, wenn ein solches Verfahren, als Ihr beginnt, überhand nimmt.

Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt. Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen, oder zu schreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Frei-

---

Verstande gar nicht findet und sich auch in ihn nicht bringen läßt. Die Kritik zeigt: es reiche noch lange nicht zur Behauptung der Möglichkeit eines selbst gedachten Wesens zu, daß in seinem Begriffe nichts Widersprechendes sei, (wiewohl es alsdann nöthigenfalls allerdings erlaubt bleibt, diese Möglichkeit anzunehmen;) der Spinozismus gibt aber vor, die Unmöglichkeit eines Wesens einzusehen, dessen Idee aus lauter reinen Verstandesbegriffen besteht, wovon man nur alle Bedingungen der Sinnlichkeit abgesondert hat, worin also niemals ein Widerspruch angetroffen werden kann, und vermag doch diese über alle Grenzen gehende Anmaßung durch gar nichts zu unterstützen. Eben um dieser willen führt der Spinozismus gerade zur Schwärmerei. Dagegen gibt es kein einziges sicheres Mittel, alle Schwärmerei mit der Wurzel auszurotten, als jene Grenzbestimmung des reinen Vernunftvermögens. — Ebenso findet ein anderer Gelehrter in der Kritik der reinen Vernunft eine Skepsis; obgleich die Kritik eben darauf hinausgeht, etwas Gewisses und Bestimmtes in Ansehung des Umfanges unserer Erkenntniß a priori festzusetzen. Imgleichen eine Dialektik in den kritischen Untersuchungen; welche doch darauf angelegt sind, die unvermeidliche Dialektik, womit die allerwärts dogmatisch geführte reine Vernunft sich selbst verfangt und verwickelt, aufzulösen und auf immer zu vertilgen. Die Neuplatoniker, die sich Eklektiker nannten, weil sie ihre eigenen Grillen allenthalben in älteren Autoren zu finden wußten, wenn sie solche vorher hineingetragen hatten, verfuhren gerade ebenso; es geschieht also insofern nichts Neues unter der Sonne.

heit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit Anderen, denen wir unsere, und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Also kann man wohl sagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzutheilen, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme; das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Uebel dieses Zustandes noch Rath geschafft werden kann.

Zweitens wird die Freiheit zu denken auch in der Bedeutung genommen, daß ihr der Gewissenszwang entgegengesetzt ist; wo ohne alle äußere Gewalt in Sachen der Religion sich Bürger über andere zu Vormündern aufwerfen, und, statt Argument, durch vorgeschriebene, mit ängstlicher Furcht vor der Gefahr einer eigenen Untersuchung begleitete Glaubensformeln, alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüther zu verbannen wissen.

Drittens bedeutet auch Freiheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze, als die sie sich selbst gibt; und ihr Gegentheil ist die Maxime eines gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft, (um dadurch, wie das Genie wähnt, weiter zu sehen, als unter der Einschränkung durch Gesetze.) Die Folge davon ist natürlicher Weise diese: daß, wenn die Vernunft dem Gesetze nicht unterworfen sein will, das sie sich selbst gibt, sie sich unter das Joch der Gesetze beugen muß, die ihr ein Anderer gibt; denn ohne irgend ein Gesetz kann gar nichts, selbst nicht der größte Unsinn, sein Spiel lange treiben. Also ist die unvermeidliche Folge der erklärten Gesetzlosigkeit im Denken, (einer Befreiung von den Einschränkungen durch die Vernunft,) diese: daß Freiheit zu denken zuletzt dadurch eingebüßt, und, weil nicht etwa Unglück, sondern wahrer Uebermuth daran Schuld ist, im eigentlichen Sinne des Worts verscherzt wird.

Der Gang der Dinge ist ungefähr dieser. Zuerst gefällt sich das Genie sehr in seinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es sonst die Vernunft lenkte, abgestreift hat. Es bezaubert

bald auch Andere durch Machtsprüche und große Erwartungen, und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben, den langsame schwerfällige Vernunft so schlecht zierte; wobei es gleichwohl immer die Sprache derselben führt. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen Schwärmerei; jene Günstlinge der gütigen Natur aber Erleuchtung. Weil indessen bald eine Sprachverwirrung unter diesen selbst entspringen muß, indem, da Vernunft allein für Jedermann gültig gebieten kann, jetzt Jeder seiner Eingebung folgt; so müssen zuletzt aus inneren Eingebungen durch Zeugnisse äußere bewährte Facta, aus Traditionen, die anfänglich selbst gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte, die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta d. i. der Aberglaube entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine gesetzliche Form, und dadurch in einen Ruhestand bringen läßt.

Weil gleichwohl die menschliche Vernunft immer noch nach Freiheit strebt, so muß, wenn sie einmal die Fesseln zerbricht, ihr erster Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Mißbrauch und vermessenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einschränkung ausarten, in eine Ueberredung von der Alleinherrschaft der speculativen Vernunft, die nichts annimmt, als was sich durch objective Gründe und dogmatische Ueberzeugung rechtfertigen kann, alles Uebrige aber kühn wegleugnet. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniß (Verzichtthuung auf Vernunftglauben) heißt nun Unglaube; nicht ein historischer, denn den kann man sich gar nicht als vorsätzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken, (weil jeder einem Factum, welches nur hinreichend bewährt ist, ebenso gut, als einer mathematischen Demonstration glauben muß, er mag wollen oder nicht;) sondern ein Vernunftunglaube, ein mißlicher Zustand des menschlichen Gemüths, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Auctorität benimmt und die Denkungsart veranlaßt, die man

Freigeisterei nennt, d. i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. Hier mengt sich nun die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht selbst bürgerliche Angelegenheiten in die größte Unordnung kommen; und da das behendeste und doch nachdrücklichste Mittel ihr gerade das beste ist, so hebt sie die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft dieses, gleich anderen Gewerben, den Landesverordnungen. Und so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie sogar unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst.

Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was Euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probirstein der Wahrheit*) zu sein. Widrigenfalls werdet Ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüßen, und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Theile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre, sich seiner Freiheit gesetzmäßig und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbesten zu bedienen!

---

*) Selbstdenken heißt, den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung. Dazu gehört nun eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntnisse setzen; da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnißvermögens ist, und öfter der, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist. Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei Allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauchs zu machen? Diese Probe kann ein Jeder mit sich selbst anstellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei Weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objectiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient sich blos der Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft. Aufklärung in einzelnen Subjecten durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht; man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen. Ein Zeitalter aber aufzuklären, ist sehr langwierig; denn es finden sich viel äußere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren.

VII.

Ueber

Philoſophie

überhaupt.

1794.

„Während der Ausarbeitung hatte Herr Prof. Kant die Güte, mir ein Manuscript zuzuschicken, welches eine Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft enthielt, die er ehedem zu seinem Werke bestimmt und nur ihrer Stärke wegen verworfen hatte. Er überließ es mir, in meiner Schrift davon Gebrauch zu machen. Da ich nun besorgte, daß der Leser es nicht billigen würde, wenn ich meine Erläuterungen mit einer Arbeit des großen Mannes, die dem Publicum nicht mitgetheilt worden, vermischte, so enthielt ich mich alles Gebrauchs davon in meinem Aufsatze. — Nachdem ich ganz damit fertig war, habe ich einen wörtlichen Auszug aus dem Manuscript gemacht und dasjenige ausgehoben, was ich Eigenthümliches darin fand.“

Jac. Sigism. Beck erläut. Auszug aus den krit. Schr. des Herrn Prof. Kant. Riga 1794. Bd. II. Vorr. S. I. II.

Von der Philoſophie als einem Syſtem.

Es herrſcht ein großer und ſelbſt der Behandlungsart der Wiſſenſchaft ſehr nachtheiliger Mißverſtand in Anſehung deſſen, was man für praktiſch in einer ſolchen Bedeutung zu halten habe, daß es darum zu einer praktiſchen Philoſophie gezogen zu werden verdiente. Man hat Staatsklugheit und Staatswirthſchaft, Haushaltungsregeln, imgleichen die des Umgangs, Vorſchriften zum Wohlbefinden und Diätetik, ſowohl der Seele als des Körpers, (warum nicht gar alle Gewerbe und Künſte?) zur praktiſchen Philoſophie zählen zu können geglaubt, weil ſie doch insgeſammt einen Inbegriff praktiſcher Sätze enthalten. Allein praktiſche Sätze ſind zwar der Vorſtellungsart, darum aber nicht dem Inhalte nach von den theoretiſchen, welche die Möglichkeit der Dinge und ihre Beſtimmungen enthalten, unterſchieden, ſondern nur die allein, welche die Freiheit unter Geſetzen betrachten. Die übrigen insgeſammt ſind nichts weiter, als die Theorie von dem, was zur Natur der Dinge gehört, nur auf die Art, wie ſie von uns nach einem Principe erzeugt werden können, angewandt, d. i. die Möglichkeit derſelben, durch eine willkührliche Handlung, (die ebenſowohl zu den Natururſachen gehört,) vorgeſtellt. So iſt die Auflöſung des Problems der Mechanik: zu einer gegebenen Kraft, die mit einer gegebenen Laſt im Gleichgewichte ſein ſoll, das Verhältniß der reſpectiven Hebelarme zu finden, zwar als praktiſche Formel ausgedrückt, die aber nichts Anderes enthält, als den theoretiſchen Satz: daß die Längen der letzteren ſich umgekehrt wie die erſteren verhalten, wenn ſie im Gleichgewichte ſind; nur iſt dieſes Verhältniß, ſeiner Entſtehung nach durch eine Urſache, deren Beſtimmungsgrund die Vorſtellung jenes Verhältniſſes iſt (unſere Willkühr), als möglich

vorgeſtellt. Ebenſo iſt es mit allen praktiſchen Sätzen bewandt, welche blos die Erzeugung der Gegenſtände betreffen. Wenn Vorſchriften, ſeine Glückſeligkeit zu befördern, gegeben werden und z. B. nur von dem die Rede iſt, was man an ſeiner eigenen Perſon zu thun habe, um der Glückſeligkeit empfänglich zu ſein, ſo werden nur die inneren Bedingungen der Möglichkeit derſelben, an der Genügſamkeit, an dem Mittelmaaße der Neigungen, um nicht Leidenſchaft zu werden u. ſ. w. als zur Natur des Subjects gehörig, und zugleich die Erzeugungsart dieſes Gleichgewichts als eine durch uns ſelbſt mögliche Cauſalität, folglich Alles als unmittelbare Folgerung aus der Theorie des Objects in Beziehung auf die Theorie unſerer eigenen Natur (uns ſelbſt als Urſachen) vorgeſtellt; mithin iſt hier die praktiſche Vorſchrift zwar der Formel, aber nicht dem Inhalte nach von einem theoretiſchen unterſchieden. Es bedarf alſo keiner beſonderen Art von Philoſophie, um dieſe Verknüpfung von Gründen mit ihren Folgen einzuſehen. Mit einem Worte: alle praktiſchen Sätze, die dasjenige, was die Natur enthalten kann, von der Willkühr als Urſache ableiten, gehören insgeſammt zur theoretiſchen Philoſophie, als Erkenntniß der Natur; nur diejenigen, welche der Freiheit das Geſetz geben, ſind dem Inhalte nach ſpecifiſch von jenen unterſchieden. Man kann von den erſteren ſagen: ſie machen den praktiſchen Theil einer Philoſophie der Natur aus, die letzteren aber gründen allein eine beſondere praktiſche Philoſophie.

Es liegt viel daran, die Philoſophie nach ihren Theilen genau zu beſtimmen, und zu dem Ende nicht dasjenige, was nur Folgerung oder Anwendung derſelben auf gegebene Fälle iſt, ohne beſondere Principien zu bedürfen, unter die Glieder der Eintheilung derſelben, als eines Syſtems, zu ſetzen. Praktiſche Sätze werden von den theoretiſchen entweder in Anſehung der Principien oder der Folgerungen unterſchieden. Im letzteren Fall machen ſie nicht einen beſonderen Theil der Wiſſenſchaft aus, ſondern gehören zum theoretiſchen, als eine beſondere Art von Folgerungen aus derſelben. Nun iſt die Möglichkeit der Dinge nach Naturgeſetzen von der nach

Gesetzen der Freiheit ihren Principien nach wesentlich unterschieden. Dieser Unterschied besteht aber nicht darin, daß bei der letzteren die Ursache in einen Willen gesetzt wird, bei der ersten aber außer demselben, in die Dinge selbst; denn wenn doch der Wille keine anderen Principien befolgt, als die, von welchen der Verstand einsieht, daß der Gegenstand nach ihnen, als bloßen Naturgesetzen, möglich sei, so mag immer der Satz, der die Möglichkeit des Gegenstandes durch Causalität der Willkühr enthält, ein praktischer Satz heißen, er ist doch dem Princip nach von den theoretischen Sätzen, die die Natur der Dinge betreffen, gar nicht unterschieden, vielmehr muß er das seine von dieser entlehnen, um die Vorstellung eines Objects in der Wirklichkeit darzustellen.

Praktische Sätze also, die dem Inhalte nach blos die Möglichkeit eines vorgestellten Objects (durch willkührliche Handlung) betreffen, sind nur Anwendungen einer vollständigen theoretischen Erkenntniß und können keinen besonderen Theil einer Wissenschaft ausmachen. Eine praktische Geometrie, als abgesonderte Wissenschaft, ist ein Unding, obgleich noch so viel praktische Sätze in dieser reinen Wissenschaft enthalten sind, deren die meisten, als Probleme, einer besonderen Anweisung zur Auflösung bedürfen. Die Aufgabe: mit einer gegebenen Linie und einem gegebenen rechten Winkel ein Quadrat zu construiren, ist ein praktischer Satz, aber reine Folgerung aus der Theorie. Auch kann sich die Feldmeßkunst (agrimensoria) den Namen einer praktischen Geometrie keinesweges anmaßen und ein besonderer Theil der Geometrie überhaupt heißen, sondern gehört in Scholien der letzteren, nämlich den Gebrauch dieser Wissenschaft zu Geschäften *).

*) Diese reine und ebendarum erhabene Wissenschaft scheint sich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn sie gesteht, daß sie, als Elementargeometrie, obzwar nur zwei, Werkzeuge zur Construction ihrer Begriffe brauche, nämlich den Zirkel und das Lineal, welche Construction sie allein geometrisch, die der höheren Geometrie dagegen mechanisch nennt, weil zu der Construction der Begriffe der letzteren zusammengesetzte Maschinen erfordert werden. Allein man versteht auch unter den ersteren nicht die wirklichen Werkzeuge (circinus et regula), welche niemals mit mathematischer Präcision

Selbſt in einer Wiſſenſchaft der Natur, ſofern ſie auf empiriſchen Principien beruht, nämlich der eigentlichen Phyſik, können die praktiſchen Verrichtungen, um verborgene Naturgeſetze zu entdecken, unter dem Namen der Experimentalphyſik, zu der Benennung einer praktiſchen Phyſik, (die ebenſowohl ein Unding iſt,) als eines Theils der Naturphiloſophie, keinesweges berechtigen; denn die Principien, wornach wir Verſuche anſtellen, müſſen immer ſelbſt aus der Kenntniß der Natur, mithin aus der Theorie hergenommen werden. Eben das gilt von den praktiſchen Vorſchriften, welche die willkührliche Hervorbringung eines gewiſſen Gemüthszuſtandes in uns betreffen (z. B. den der Bewegung oder Bezähmung der Einbildungskraft, die Befriedigung oder Schwächung der Neigungen). Es gibt keine praktiſche Pſychologie, als beſonderen Theil der Philoſophie über die menſchliche Natur. Denn die Principien der Möglichkeit ſeines Zuſtandes vermittelſt der Kunſt müſſen von denen der Möglichkeit unſerer Beſtimmung, aus der Beſchaffenheit unſerer Natur entlehnt werden, und obgleich jene in praktiſchen Sätzen beſtehen, ſo machen ſie doch keinen praktiſchen Theil der empiriſchen Pſychologie aus, weil ſie keine beſonderen Principien haben, ſondern gehören blos zu den Scholien derſelben.

Ueberhaupt gehören die praktiſchen Sätze, (ſie mögen rein a priori oder empiriſch ſein,) wenn ſie unmittelbar die Möglichkeit eines Objects durch unſere Willkühr ausſagen, jederzeit zur Kenntniß der Natur und dem theoretiſchen Theile der Philoſophie. Nur die, welche direct die Beſtimmung einer Handlung, blos durch die Vorſtellung ihrer Form (nach Geſetzen überhaupt) ohne Rückſicht auf die Mittel des dadurch zu bewirkenden Objects, als nothwendig darſtellen, können und müſſen ihre eigenthümlichen Principien (in der Idee der Freiheit) haben, und ob ſie gleich auf eben dieſe Principien den Begriff eines Objects des Willens (das höchſte Gut) gründen, ſo gehört dieſes doch nur indirect als Folgerung der

jene Geſtalten geben könnten, ſondern ſie ſollen nur die einfachſten Darſtellungsarten der Einbildungskraft a priori bedeuten, der kein Inſtrument es gleich thun kann.

praktischen Vorschrift, (welche nunmehr sittlich heißt,) an. Auch kann die Möglichkeit desselben durch die Kenntniß der Natur (Theorie) nicht eingesehen werden. Nur jene Sätze gehören also allein zu einem besonderen Theile eines Systems der Vernunfterkenntniß, unter dem Namen der praktischen Philosophie.

Alle übrigen Sätze der Ausübung, an welche Wissenschaft sie sich auch immer anschließen mögen, können, wenn man etwa Zweideutigkeit besorgt, statt praktischer, technische Sätze heißen. Denn sie gehören zur Kunst, das zu Stande zu bringen, wovon man will, daß es sein soll, die bei einer vollständigen Theorie jederzeit eine bloße Folgerung, und kein für sich bestehender Theil irgend einer Art von Anweisung ist. Auf solche Weise gehören alle Vorschriften der Geschicklichkeit zur Technik und mithin zur theoretischen Kenntniß der Natur, als Folgerungen derselben. Wir werden uns aber künftig des Ausdrucks der Technik auch bedienen, wo Gegenstände der Natur bisweilen blos nur so beurtheilt werden, als ob ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe, in welchen Fällen die Urtheile weder theoretisch, noch praktisch (in der zuletzt angeführten Bedeutung) sind, indem sie nichts von der Beschaffenheit des Objects, noch der Art, es hervorzubringen, bestimmen, sondern wodurch die Natur selbst, aber blos nach der Analogie mit einer Kunst, und zwar in subjectiver Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen, nicht in objectiver auf die Gegenstände, beurtheilt wird. Hier werden wir nun die Urtheile selbst zwar nicht technisch, aber doch die Urtheilskraft, auf deren Gesetze sie sich gründen, und ihr gemäß auch die Natur technisch nennen, welche Technik, da sie keine objectiv bestimmenden Sätze enthält, auch keinen Theil der doctrinalen Philosophie, sondern nur der Kritik unseres Erkenntnißvermögens ausmacht.

Von dem Systeme aller Vermögen des menschlichen Gemüths.

Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das Erkenntnißvermögen,

das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen. Zwar haben Philosophen, die wegen der Gründlichkeit ihrer Denkungsart übrigens alles Lob verdienen, diese Verschiedenheit nur für scheinbar zu erklären und alle Vermögen aufs bloße Erkenntnißvermögen zu bringen gesucht. Allein es läßt sich sehr leicht darthun, und seit einiger Zeit hat man es auch schon eingesehen, daß dieser, sonst im ächten philosophischen Geiste unternommene Versuch, Einheit in diese Mannigfaltigkeit der Vermögen hereinzubringen, vergeblich sei; denn es ist immer ein großer Unterschied zwischen Vorstellungen, sofern sie, blos aufs Object und die Einheit des Bewußtseins derselben bezogen, zum Erkenntniß gehören, imgleichen zwischen derjenigen objectiven Beziehung, da sie, zugleich als Ursache der Wirklichkeit dieses Objects betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung blos aufs Subject, da sie für sich selbst Gründe sind, ihre eigene Existenz in demselben blos zu erhalten, und sofern im Verhältnisse zum Gefühle der Lust betrachtet werden; welches letztere schlechterdings kein Erkenntniß ist, noch verschafft, ob es zwar dergleichen zum Bestimmungsgrunde voraussetzen mag.

Die Verknüpfung zwischen dem Erkenntnisse eines Gegenstandes und dem Gefühle der Lust und Unlust an der Existenz desselben, oder die Bestimmung des Begehrungsvermögens, ihn hervorzubringen, ist zwar empirisch kennbar genug; aber da dieser Zusammenhang auf keinem Princip a priori gegründet ist, so machen insofern die Gemüthskräfte nur ein Aggregat und kein System aus. Nun gelingt es zwar, zwischen dem Gefühle der Lust und den anderen beiden Vermögen eine Verknüpfung a priori herausbringen [und,] wenn wir ein Erkenntniß a priori, nämlich den Vernunftbegriff der Freiheit mit dem Begehrungsvermögen als Bestimmungsgrund desselben verknüpfen, in dieser objectiven Bestimmung zugleich subjectiv ein in der Willensbestimmung enthaltenes Gefühl der Lust anzutreffen. Aber auf die Art ist das Erkenntnißvermögen nicht vermittelst der Lust oder Unlust mit dem Begehrungsvermögen verbunden; denn sie geht vor diesem nicht vorher, sondern folgt

entweder allererſt auf die Beſtimmung des letzteren, oder iſt vielleicht nichts Anderes, als die Empfindung dieſer Beſtimmbarkeit des Willens durch Vernunft ſelbſt, alſo gar kein beſonderes Gefühl und eigenthümliche Empfänglichkeit, die unter den Gemüthseigenſchaften eine beſondere Abtheilung erforderte. Da nun in der Zergliederung der Gemüthsvermögen überhaupt ein Gefühl der Luſt, welches, von dem Beſtimmungsvermögen unabhängig, vielmehr einen Beſtimmungsgrund deſſelben abgeben kann, unwiderſprechlich gegeben iſt, zu der Verknüpfung deſſelben aber mit den beiden anderen Vermögen in einem Syſteme erfordert wird, daß dieſes Gefühl der Luſt, ſo wie die beiden anderen Vermögen, nicht auf blos empiriſchen Gründen, ſondern auch auf Principien a priori beruhe, ſo wird zur Idee der Philoſophie, als eines Syſtems, auch, (wenngleich nicht eine Doctrin, dennoch) eine Kritik des Gefühls der Luſt und Unluſt, ſofern ſie nicht empiriſch begründet iſt, erfordert werden.

Nun hat das Erkenntnißvermögen nach Begriffen ſeine Principien a priori im reinen Verſtande (ſeinem Begriffe von der Natur), das Begehrungsvermögen in der reinen Vernunft (ihrem Begriffe von der Freiheit), und da bleibt noch unter den Gemüthseigenſchaften überhaupt ein mittleres Vermögen oder Empfänglichkeit, nämlich das Gefühl der Luſt und Unluſt, ſowie unter den oberen Erkenntnißvermögen ein mittleres, die Urtheilskraft, übrig. Was iſt natürlicher, als zu vermuthen, daß die letztere zu dem erſteren ebenſowohl Principien a priori enthalten werde?

Ohne noch etwas über die Möglichkeit dieſer Verknüpfung auszumachen, ſo iſt doch hier ſchon eine gewiſſe Angemeſſenheit der Urtheilskraft zum Gefühle der Luſt, um dieſem zum Beſtimmungsgrunde zu dienen oder ihn darin zu finden, inſofern unverkennbar, daß, wenn, in der Eintheilung des Erkenntnißvermögens durch Begriffe, Verſtand und Vernunft ihre Vorſtellungen auf Objecte beziehen, um Begriffe davon zu bekommen, die Urtheilskraft ſich lediglich aufs Subject bezieht und für ſich allein keine Begriffe von Gegenſtänden hervorbringt. Ebenſo, wenn, in der allgemeinen

Eintheilung der Gemüthskräfte überhaupt, Erkenntnißvermögen ſowohl, als Begehrungsvermögen eine objective Beziehung der Vorſtellungen enthalten, ſo iſt dagegen das Gefühl der Luſt und Unluſt nur die Empfänglichkeit einer Beſtimmung des Subjects, ſo daß, wenn Urtheilskraft überall etwas für ſich allein beſtimmen ſoll, es wohl nichts Anderes, als das Gefühl der Luſt ſein könnte, und umgekehrt, wenn dieſes überall ein Princip a priori haben ſoll, es allein in der Urtheilskraft anzutreffen ſein werde.

Von der Erfahrung, als einem Syſtem für die Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, welcher es obliegt, die beſonderen Geſetze, auch nach dem, was ſie unter den allgemeinen Naturgeſetzen Verſchiedenes haben, dennoch unter höhere, obgleich immer noch empiriſche Geſetze zu bringen, muß ein transſcendentales Princip ihrem Verfahren zum Grunde legen; denn durch Herumtappen unter Naturformen, deren Uebereinſtimmung untereinander zu gemeinſchaftlichen empiriſchen, aber höheren Geſetzen, die Urtheilskraft gleichwohl als ganz zufällig anſähe, würde es noch zufälliger ſein, wenn ſich beſondere Wahrnehmungen einmal glücklicher Weiſe zu einem empiriſchen Geſetze qualificirten; vielmehr aber, daß mannigfaltige empiriſche Geſetze ſich zur ſyſtematiſchen Einheit der Naturerkenntniß in einer möglichen Erfahrung, in ihrem ganzen Zuſammenhange ſchickten, ohne durch ein Princip a priori eine ſolche Form in der Natur vorauszuſetzen.

Von der reflectirenden Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft kann entweder als bloſes Vermögen über eine gegebene Vorſtellung, zum Behufe eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewiſſen Princip zu reflectiren, oder als ein Vermögen einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene empiriſche Vorſtellung zu beſtimmen angeſehen werden. Im erſten Fall iſt ſie die reflectirende, im zweiten die beſtimmende

Urtheilskraft. Reflectiren (Ueberlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit anderen, oder mit seinem Erkenntnißvermögen in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen und zusammenzuhalten. Die reflectirende Urtheilskraft ist diejenige, welche man auch das Beurtheilungsvermögen (facultas dijudicandi) nennt.

Das Reflectiren, (welches selbst bei Thieren, obzwar nur instinctmäßig, nämlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, sondern eine dadurch etwa zu bestimmende Neigung vorgeht,) bedarf für uns ebensowohl eines Princips, als das Bestimmen, in welchem der zum Grunde gelegte Begriff vom Objecte der Urtheilskraft die Regel vorschreibt und also die Stelle des Princips vertritt.

Das Princip der Reflexion über gegebene Gegenstände der Natur ist: daß sich zu allen Naturdingen empirisch bestimmte Begriffe finden lassen*), welches ebensoviel sagen will, als daß man alle-

*) Dieses Princip hat beim ersten Anblicke gar nicht das Ansehen eines synthetischen und transscendentalen Satzes, sondern scheint vielmehr tautologisch zu sein und zur bloßen Logik zu gehören. Denn diese lehrt, wie man eine gegebene Vorstellung mit anderen vergleichen und dadurch, daß man dasjenige, was sie mit verschiedenen gemein hat, als ein Merkmal zum allgemeinen Gebrauche herauszieht, sich einen Begriff machen könne. Allein ob die Natur zu jedem Objecte noch viele andere als Gegenstände der Vergleichung, die mit ihm in der Form Vieles gemein haben, aufzuzeigen habe, darüber lehrt sie nichts; vielmehr ist diese Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur ein Princip der Vorstellung der Natur, als eines Systems für unsere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige, in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommenden Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit) zu bringen. Nun lehrt zwar schon der reine Verstand (aber auch durch synthetische Grundsätze) alle Dinge der Natur als in einem transscendentalen Systeme nach Begriffen a priori (den Kategorien) enthalten zu denken; allein die Urtheilskraft, die auch zu empirischen Vorstellungen, als solchen, Begriffe sucht (die reflectirende), muß noch überdem zu diesem Behuf annehmen, daß die Natur in ihrer grenzenlosen Mannigfaltigkeit eine solche Eintheilung derselben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unserer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen, und zu empirischen Begriffen und dem Zusammenhange derselben untereinander, durch Aufsteigen zu allgemeineren gleichfalls

mal an ihren Producten eine Form voraussetzen kann, die nach allgemeinen, für uns erkennbaren Gesetzen möglich ist. Denn dürften wir dieses nicht voraussetzen, und legten unserer Behandlung der empirischen Vorstellungen dieses Princip nicht zum Grunde, so würde alles Reflectiren blos aufs Gerathewohl und blind, mithin ohne gegründete Erwartung ihrer Zusammenstimmung mit der Natur angestellt werden.

In Ansehung der allgemeinen Naturbegriffe, unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff (ohne besondere empirische Bestimmung) allererst möglich ist, hat die Reflexion im Begriffe einer Natur überhaupt, d. i. im Verstande, schon ihre Anweisung, und die Urtheilskraft bedarf keines besonderen Princips der Reflexion, sondern schematisirt dieselbe a priori und wendet diese Schemate auf jede empirische Synthesis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft ist hier in ihrer Reflexion zugleich bestimmend, und der transscendentale Schematismus derselben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empirische Anschauungen subsumirt werden.

Aber zu solchen Begriffen, die zu gegebenen empirischen Anschauungen allererst sollen gefunden werden, und welche ein besonderes Naturgesetz voraussetzen, darnach allein besondere Erfahrung möglich ist, bedarf die Urtheilskraft eines eigenthümlichen, gleichfalls transscendentalen Princips ihrer Reflexion, und man kann sie nicht wiederum auf schon bekannte empirische Gesetze hinweisen und die Reflexion in eine blose Vergleichung mit empirischen Formen, für die man schon Begriffe hat, verwandeln. Denn es fragt sich, wie man hoffen könne, durch Vergleichung der Wahrnehmungen zu empirischen Begriffen desjenigen, was den verschiedenen Naturformen gemein ist, zu gelangen, wenn die Natur, (wie es doch zu denken möglich ist,) in diese, wegen der großen Verschiedenheit ihrer empirischen Gesetze, eine so große Ungleichartigkeit gelegt hätte, daß alle,

empirischen Begriffen zu gelangen, d. i. die Urtheilskraft setzt ein System der Natur auch nach empirischen Gesetzen voraus, und dieses a priori, folglich durch ein transscendentales Princip.

oder doch die meiste Vergleichung vergeblich wäre, eine Einhelligkeit und Stufenordnung von Arten und Gattungen unter ihnen herauszubringen. Alle Vergleichung empirischer Vorstellungen, um empirische Gesetze und diesen gemäße *specifische*, durch dieser ihre Vergleichung aber mit anderen auch *generisch übereinstimmende* Formen an Naturdingen zu erkennen, setzt doch voraus, daß die Natur auch in Ansehung ihrer empirischen Gesetze eine gewisse, unserer Urtheilskraft angemessene Sparsamkeit und eine für uns faßliche Gleichförmigkeit beobachtet habe, und diese Voraussetzung muß als Princip der Urtheilskraft **a priori** vor aller Vergleichung vorausgehen.

Die reflectirende Urtheilskraft verfährt also mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturdingen zu bringen, nicht schematisch, sondern *technisch*, nicht gleichsam blos mechanisch, wie [ein] Instrument unter der Leitung des Verstandes und der Sinne, sondern *künstlich*, nach dem allgemeinen, aber zugleich unbestimmten Princip einer zweckmäßigen Anordnung der Natur in einem Systeme, gleichsam zu Gunsten unserer Urtheilskraft, in der Angemessenheit ihrer besonderen Gesetze, (über die der Verstand nichts sagt,) zu der Möglichkeit der Erfahrung als eines Systems, ohne welche Voraussetzung wir nicht hoffen können, uns in einem Labyrinthe der Mannigfaltigkeit möglicher besonderer Gesetze zurecht zu finden. Also macht sich die Urtheilskraft selbst **a priori** *die Technik der Natur* zum Princip ihrer Reflexion, ohne doch diese erklären, noch näher bestimmen zu können, oder dazu einen objectiven Bestimmungsgrund der allgemeinen Naturbegriffe (aus einem Erkenntniß der Dinge an sich selbst) zu haben, sondern nur um nach ihrem eigenen subjectiven Gesetze, nach ihrem Bedürfnisse, dennoch aber zugleich einstimmig mit Naturgesetzen reflectiren zu können.

Das Princip der reflectirenden Urtheilskraft, dadurch die Natur als System nach empirischen Gesetzen gedacht wird, ist aber blos ein Princip für *den logischen Gebrauch der Urtheilskraft*, zwar ein transscendentales Princip seinem Ursprunge nach, aber nur,

um die Natur a priori als qualificirt zu einem logiſchen Syſteme ihrer Mannigfaltigkeit unter empiriſchen Geſetzen anzuſehen.

Die logiſche Form eines Syſtems beſteht blos in der Eintheilung gegebener allgemeiner Begriffe, (dergleichen hier der einer Natur überhaupt iſt,) dadurch, daß man ſich das Beſondere (hier das Empiriſche) mit ſeiner Verſchiedenheit als unter dem Allgemeinen enthalten nach einem gewiſſen Princip denkt. Hiezu gehört nun, wenn man empiriſch verfährt und vom Beſonderen zum Allgemeinen aufſteigt, eine Claſſification des Mannigfaltigen d. i. eine Vergleichung mehrerer Claſſen, deren jede unter einem beſtimmten Begriffe ſteht, untereinander, und, wenn jene nach dem gemeinſchaftlichen Merkmale vollſtändig ſind, ihre Subſumtion unter höheren Claſſen (Gattungen), bis man zu dem Begriffe gelangt, der das Princip der ganzen Claſſification in ſich enthält (und die oberſte Gattung ausmacht). Fängt man dagegen vom allgemeinen Begriffe an, um zu dem beſonderen durch vollſtändige Eintheilung herabzugehen, ſo heißt die Handlung die Specification des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, da von der oberſten Gattung zu niedrigeren (Untergattungen oder Arten) und von Arten zu Unterarten fortgeſchritten wird. Man drückt ſich richtiger aus, wenn man, anſtatt (wie im gemeinen Redegebrauch) zu ſagen, man müſſe das Beſondere, welches unter einem Allgemeinen ſteht, ſpecificiren, lieber ſagt, man ſpecificire den allgemeinen Begriff, indem man das Mannigfaltige unter ihm anführt. Denn die Gattung iſt (logiſch betrachtet) gleichſam die Materie oder das rohe Subſtrat, welches die Natur durch mehrere Beſtimmungen zu beſonderen Arten und Unterarten verarbeitet, und ſo kann man ſagen, die Natur ſpecificire ſich ſelbſt nach einem gewiſſen Princip (oder der Idee eines Syſtems), nach der Analogie des Gebrauchs dieſes Worts bei den Rechtslehrern, wenn ſie von der Specification gewiſſer roher Materien reden.

Nun iſt klar, daß die reflectirende Urtheilskraft es ihrer Natur nach nicht unternehmen könne, die ganze Natur nach ihren Verſchiedenheiten zu claſſificiren, wenn ſie nicht vorausſetzt, die Natur ſpecificire

selbst ihre transscendentalen Gesetze nach irgend einem Princip. Dieses Princip kann nun kein anderes, als das der Angemessenheit zum Vermögen der Urtheilskraft selbst sein, in der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Dinge nach möglichen empirischen Gesetzen genugsame Verwandtschaft derselben anzutreffen, und sie unter empirische Begriffe (Classen) und diese unter allgemeinere Gesetze (höhere Gattungen) zu bringen, und so zu einem empirischen Systeme der Natur gelangen zu können. — So wie nun eine solche Classification keine gemeine Erfahrungserkenntniß, sondern eine künstliche ist, so wird die Natur, sofern sie so gedacht wird, daß sie sich nach einem solchen Princip specificire, auch als Kunst angesehen, und die Urtheilskraft führt also nothwendig a priori ein Princip der Technik der Natur bei sich, welche von der Nomothetik derselben, nach transscendentalen Verstandesgesetzen, darin unterschieden ist, daß diese ihr Princip als Gesetz, jene aber nur als nothwendige Voraussetzung geltend machen kann.

Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft ist also: die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen, gemäß der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urtheilskraft.

Hier entspringt nun der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur, und zwar als ein eigenthümlicher Begriff der reflectirenden Urtheilskraft, nicht der Vernunft; indem der Zweck gar nicht im Objecte, sondern lediglich im Subjecte, und zwar dessen blosem Vermögen zu reflectiren gesetzt wird; denn zweckmäßig nennen wir dasjenige, dessen Dasein eine Vorstellung desselben Dinges vorauszusetzen scheint; Naturgesetze aber, die so beschaffen und auf einander bezogen sind, als ob sie die Urtheilskraft zu ihrem eigenen Bedarfe entworfen hätte, haben Aehnlichkeit mit der Möglichkeit der Dinge, die eine Vorstellung dieser Dinge als Grund derselben voraussetzt. Also denkt sich die Urtheilskraft durch ihr Princip eine Zweckmäßigkeit der Natur in der Specification ihrer Formen durch empirische Gesetze.

Dadurch werden aber diese Formen selbst nicht als zweckmäßig gedacht, sondern nur das Verhältniß derselben zu einander, und die

Schicklichkeit, bei ihrer großen Mannigfaltigkeit, zu einem logiſchen Syſteme empiriſcher Begriffe. — Zeigte uns nun die Natur nichts mehr, als dieſe logiſche Zweckmäßigkeit, ſo würden wir zwar ſchon Urſache haben, ſie hierüber zu bewundern, indem wir nach den allgemeinen Verſtandesgeſetzen keinen Grund davon anzugeben wiſſen; allein dieſer Bewunderung würde ſchwerlich Jemand anders, als etwa ein Transſcendentalphiloſoph fähig ſein, und ſelbſt dieſer würde doch keinen beſtimmten Fall nennen können, wo ſich dieſe Zweckmäßigkeit in concreto bewieſe, ſondern ſie nur im Allgemeinen denken müſſen.

Von der Aeſthetik des Beurtheilungsvermögens.

Der Ausdruck einer äſthetiſchen Vorſtellungsart iſt ganz unzweideutig, wenn darunter die Beziehung der Vorſtellung auf einen Gegenſtand, als Erſcheinung, zur Erkenntniß deſſelben verſtanden wird; denn alsdenn bedeutet der Ausdruck des Aeſthetiſchen, daß einer ſolchen Vorſtellung die Form der Sinnlichkeit, (wie das Subject afficirt wird,) nothwendig anhänge und dieſe daher unvermeidlich auf das Object (aber nur als Phänomen) übertragen werde. Daher konnte es eine transſcendentale Aeſthetik, als zum Erkenntnißvermögen gehörige Wiſſenſchaft geben. Seit geraumer Zeit aber iſt es Gewohnheit geworden, eine Vorſtellungsart äſthetiſch, d. i. ſinnlich, auch in der Bedeutung zu heißen, daß darunter die Beziehung einer Vorſtellung nicht aufs Erkenntnißvermögen, ſondern aufs Gefühl der Luſt und Unluſt gemeint wird. Ob wir nun gleich dieſes Gefühl (dieſer Benennung gemäß) auch einen Sinn (Modification unſeres Zuſtandes) zu nennen pflegen, weil uns ein anderer Ausdruck mangelt, ſo iſt er doch kein objectiver Sinn, deſſen Beſtimmung zum Erkenntniſſe eines Gegenſtandes gebraucht würde, (denn etwas mit Luſt anſchauen oder ſonſt erkennen, iſt nicht bloſe Beziehung der Vorſtellung auf das Object, ſondern eine Empfänglichkeit des Subjects,) ſondern der gar nichts zum Erkenntniſſe der Gegenſtände beiträgt. Eben darum, weil alle

Beſtimmungen des Gefühls blos von ſubjectiver Bedeutung ſind, ſo kann es nicht eine Aeſthetik des Gefühls als Wiſſenſchaft geben, etwa wie es eine Aeſthetik des Erkenntnißvermögens gibt. Es bleibt alſo immer eine unvermeidliche Zweideutigkeit in dem Ausdrucke einer äſthetiſchen Vorſtellungsart, wenn man darunter bald diejenige verſteht, welche das Gefühl der Luſt und Unluſt erregt, bald diejenige, welche blos das Erkenntnißvermögen angeht, ſofern darin ſinnliche Anſchauung angetroffen wird, die uns die Gegenſtände nur als Erſcheinungen erkennen läßt.

Dieſe Zweideutigkeit kann indeſſen doch gehoben werden, wenn man den Ausdruck: äſthetiſch, weder von der Anſchauung, noch weniger aber von Vorſtellungen des Verſtandes, ſondern allein von Handlungen der Urtheilskraft braucht. Ein äſthetiſches Urtheil, wenn man es zur objectiven Beſtimmung brauchen wollte, würde ſo auffallend widerſprechend ſein, daß man bei dieſem Ausdrucke wider Mißdeutung genug geſichert iſt. Denn Anſchauungen können zwar ſinnlich ſein, aber das Urtheilen gehört ſchlechterdings nur dem Verſtande (in weiterer Bedeutung genommen) zu, und äſthetiſch oder ſinnlich urtheilen, ſofern dieſes Erkenntniß eines Gegenſtandes ſein ſoll, iſt ſelbſt alsdann ein Widerſpruch, wenn Sinnlichkeit ſich in das Geſchäft des Verſtandes einmengt, und (durch ein vitium subreptionis) dem Verſtande eine falſche Richtung gibt; das objective Urtheil wird vielmehr immer nur durch den Verſtand gefällt, und kann ſofern äſthetiſch heißen. Daher hat unſere transſcendentale Aeſthetik des Erkenntnißvermögens wohl von ſinnlichen Anſchauungen, aber nirgends von äſthetiſchen Urtheilen reden können, weil, da ſie es nur mit Erkenntnißurtheilen, die das Object beſtimmen, zu thun hat, ihre Urtheile insgeſammt logiſch ſein müſſen. Durch die Benennung eines äſthetiſchen Urtheils über ein Object wird alſo ſofort angezeigt, daß eine gegebene Vorſtellung zwar auf ein Object bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Beſtimmung des Objects, ſondern des Subjects und ſeines Gefühls verſtanden werde. Denn in der Urtheilskraft werden Verſtand und Einbildungskraft in Verhältniß gegen einander betrachtet, und dieſes kann zwar erſtlich ob-

jectiv, als zum Erkenntniß gehörig, in Betracht gezogen werden, (wie in dem transſcendentalen Schematismus der Urtheilskraft geſchah;) aber man kann eben dieſes Verhältniß zweier Erkenntnißvermögen doch auch blos ſubjectiv betrachten, ſofern eines das andere in eben derſelben Vorſtellung befördert oder hindert, und dadurch den Gemüthszuſtand afficirt, und alſo ein Verhältniß [iſt], welches empfindbar iſt, (ein Fall, der bei dem abgeſonderten Gebrauche keines anderen Erkenntnißvermögens Statt findet.) Obgleich nun dieſe Empfindung keine ſinnliche Vorſtellung eines Objects iſt, ſo kann ſie doch, da ſie ſubjectiv mit der Verſinnlichung der Verſtandesbegriffe durch die Urtheilskraft verbunden iſt, als ſinnliche Vorſtellung des Zuſtandes des Subjects, das durch einen Actus jenes Vermögens afficirt wird, der Sinnlichkeit beigezählt, und ein Urtheil äſthetiſch, d. i. ſinnlich (der ſubjectiven Wirkung, nicht dem Beſtimmungsgrunde nach) genannt werden, obgleich Urtheilen (nämlich objectiv) eine Handlung des Verſtandes, (als oberen Erkenntnißvermögens überhaupt,) und nicht der Sinnlichkeit iſt.

Ein jedes beſtimmende Urtheil iſt logiſch, weil das Prädicat deſſelben ein gegebener objectiver Begriff iſt. Ein blos reflectirendes Urtheil aber, über einen gegebenen einzelnen Gegenſtand, kann äſthetiſch ſein, wenn, (ehe noch auf die Vergleichung deſſelben mit anderen geſehen wird,) die Urtheilskraft, die keinen Begriff für die gegebene Anſchauung bereit hat, die Einbildungskraft (blos in der Auffaſſung deſſelben) mit dem Verſtande (in Darſtellung eines Begriffs überhaupt) zuſammenhält, und ein Verhältniß beider Erkenntnißvermögen wahrnimmt, welches die ſubjective, blos empfindbare Bedingung des objectiven Gebrauchs der Urtheilskraft, (nämlich der Zuſammenſtimmung jener beiden Vermögen unter einander) überhaupt ausmacht. Es iſt aber auch ein äſthetiſches Sinnenurtheil möglich, wenn nämlich das Prädicat des Urtheils gar kein Begriff von einem Object ſein kann, indem es gar nicht zum Erkenntnißvermögen gehört, z. B. der Wein iſt angenehm, da denn das Prädicat die Beziehung einer Vorſtellung unmittelbar auf das Gefühl der Luſt und nicht auf das Erkenntnißvermögen ausdrückt.

Ein äſthetiſches Urtheil im Allgemeinen kann alſo für dasjenige Urtheil erklärt werden, deſſen Prädicat niemals Erkenntniß (Begriff von einem Object) ſein kann, (ob es gleich die ſubjectiven Bedingungen zu einem Erkenntniß überhaupt enthalten mag.) In einem ſolchen Urtheil iſt der Beſtimmungsgrund Empfindung. Nun iſt aber nur eine einzige ſogenannte Empfindung, die niemals Begriff von einem Objecte werden kann, und dieſe iſt das Gefühl der Luſt und Unluſt. Dieſe iſt blos ſubjectiv, da hingegen alle übrige Empfindung zu Erkenntniß gebraucht werden kann. Alſo iſt ein äſthetiſches Urtheil dasjenige, deſſen Beſtimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühle der Luſt und Unluſt unmittelbar verbunden iſt. Im äſthetiſchen Sinnenurtheile iſt es diejenige Empfindung, welche von der empiriſchen Anſchauung des Gegenſtandes unmittelbar hervorgebracht wird; im äſthetiſchen Reflexionsurtheile aber die, welche das harmoniſche Spiel der beiden Erkenntnißvermögen der Urtheilskraft, Einbildungskraft und Verſtand, im Subjecte bewirkt, indem in der gegebenen Vorſtellung das Auffaſſungsvermögen der einen und das Darſtellungsvermögen der anderen einander wechſelſeitig beförderlich ſind, welches Verhältniß in ſolchem Falle durch dieſe bloſe Form eine Empfindung bewirkt, welche der Beſtimmungsgrund eines Urtheils iſt, das darum äſthetiſch heißt und als ſubjective Zweckmäßigkeit (ohne Begriff) mit dem Gefühle der Luſt verbunden iſt.

Das äſthetiſche Sinnenurtheil enthält materiale, das äſthetiſche Reflexionsurtheil aber formale Zweckmäßigkeit. Aber da das erſtere ſich gar nicht auf das Erkenntnißvermögen bezieht, ſondern unmittelbar durch den Sinn aufs Gefühl der Luſt, ſo iſt nur das letztere als auf eigenthümlichen Principien der Urtheilskraft gegründet anzuſehen. Wenn nämlich die Reflexion über eine gegebene Vorſtellung vor dem Gefühle der Luſt (als Beſtimmungsgrunde des Urtheils) vorhergeht, ſo wird die ſubjective Zweckmäßigkeit *gedacht*, ehe ſie in ihrer Wirkung *empfunden* wird, und das äſthetiſche Urtheil gehört ſofern, nämlich ſeinen Principien nach, zum oberen Erkenntnißvermögen, und zwar zur Urtheilskraft, unter deren ſub-

jective und doch dabei allgemeine Bedingungen die Vorstellung des Gegenstandes subsumirt wird. Dieweil aber eine blos subjective Bedingung eines Urtheils keinen bestimmten Begriff von dem Bestimmungsgrunde desselben verstattet, so kann dieser nur im Gefühle der Lust gegeben werden, so doch, daß das ästhetische Urtheil immer ein Reflexionsurtheil ist; da hingegen ein solches, welches keine Vergleichung der Vorstellung mit den Erkenntnißvermögen, die in der Urtheilskraft vereinigt wirken, voraussetzt, ein ästhetisches Sinnenurtheil ist, das eine gegebene Vorstellung auch, (aber nicht vermittelst der Urtheilskraft und ihres Princips) aufs Gefühl der Lust bezieht. Das Merkmal, über diese Verschiedenheit zu entscheiden, kann aber allererst in der Abhandlung selbst angegeben werden, und besteht in dem Anspruche des Urtheils auf allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit; denn wenn das ästhetische Urtheil dergleichen bei sich führt, so macht es auch Anspruch darauf, daß sein Bestimmungsgrund nicht blos im Gefühle der Lust und Unlust für sich allein, sondern zugleich in einer Regel der oberen Erkenntnißvermögen, und namentlich hier in der der Urtheilskraft liegen müsse, die also in Ansehung der Bedingungen der Reflexion a priori gesetzgebend ist und Autonomie beweiset. Die Autonomie aber ist nicht, (sowie die des Verstandes in Ansehung der theoretischen Gesetze der Natur, oder der Vernunft in praktischen Gesetzen der Freiheit) objectiv, d. i. durch Begriffe von Dingen oder möglichen Handlungen, sondern blos subjectiv; für das Urtheil aus Gefühl gültig, welches, wenn es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, seinen auf Principien a priori gegründeten Ursprung beweiset. Diese Gesetzgebung müßte man eigentlich Heautonomie nennen, da die Urtheilskraft nicht der Natur, noch der Freiheit, sondern lediglich ihr selbst das Gesetz gibt, und kein Vermögen ist, Begriffe von Objecten hervorzubringen, sondern nur mit denen, die ihr anderweitig gegeben sind, vorkommende Fälle zu vergleichen und die subjectiven Bedingungen der Möglichkeit dieser Verbindung a priori anzugeben.

Ebendaraus läßt sich auch verstehen, warum sie in einer

Handlung, die sie für sich selbst (ohne zum Grunde gelegten Begriff vom Objecte) als blos reflectirende Urtheilskraft ausübt, statt einer Beziehung der gegebenen Vorstellung auf ihre eigene Regel mit Bewußtsein derselben, die Reflexion unmittelbar nur auf Empfindung, die, wie alle Empfindungen, jederzeit mit Lust oder Unlust begleitet ist, bezieht, (welches von keinem anderen oberen Erkenntnißvermögen geschieht;) weil nämlich die Regel selbst nur subjectiv ist und die Uebereinstimmung mit derselben nur an dem, was gleichfalls blos Beziehung aufs Subject ausdrückt, nämlich Empfindung, als dem Merkmale und Bestimmungsgrunde des Urtheils, erkannt werden kann; daher es auch ästhetisch heißt, und mithin alle unsere Urtheile nach der Ordnung der oberen Erkenntnißvermögen, in theoretische, ästhetische und praktische eingetheilt werden können, wo unter den ästhetischen nur die Reflexionsurtheile verstanden werden, welche sich allein auf ein Princip der Urtheilskraft, als oberen Erkenntnißvermögens beziehen, da hingegen die ästhetischen Sinnenurtheile es nur mit dem Verhältnisse der Vorstellungen zum inneren Sinne, sofern derselbe Gefühl ist, unmittelbar zu thun haben.

Hier ist nun vorzüglich nöthig, die Erklärung der Lust, als sinnlicher Vorstellung der Vollkommenheit eines Gegenstandes, zu beleuchten. Nach dieser Erklärung würde ein ästhetisches Sinnen- oder Reflexionsurtheil jederzeit ein Erkenntnißurtheil vom Objecte sein; denn Vollkommenheit ist eine Bestimmung, die einen Begriff vom Gegenstande voraussetzt, wodurch also das Urtheil, welches dem Gegenstande Vollkommenheit beilegt, von anderen logischen Urtheilen gar nicht unterschieden wird, als etwa, wie man vorgibt, durch die Verworrenheit, die dem Begriffe anhängt, (die man Sinnlichkeit zu nennen sich anmaßt,) die aber schlechterdings keinen specifischen Unterschied der Urtheile ausmachen kann. Denn sonst würde eine unendliche Menge nicht allein von Verstandes-, sondern sogar von Vernunfturtheilen, auch ästhetisch heißen müssen, weil in ihnen ein Object durch einen Begriff, der verworren ist, bestimmt wird, wie z. B. die Urtheile über Recht und Unrecht: denn wie wenig

Menschen haben einen deutlichen Begriff von dem, was Recht ist *). Sinnliche Vorstellung der Vollkommenheit ist ein ausdrücklicher Widerspruch, und wenn die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem Vollkommenheit heißen soll, so muß sie durch einen Begriff vorgestellt werden, sonst kann sie nicht den Namen der Vollkommenheit führen. Will man, daß Lust und Unlust nichts, als bloße Erkenntnisse der Dinge durch den Verstand, (der sich nur nicht seiner Begriffe bewußt sei,) sein sollen, und daß sie uns nur bloße Empfindungen zu sein scheinen, so müßte man die Beurtheilung der Dinge durch dieselbe nicht ästhetisch (sinnlich), sondern allerwärts intellectuell nennen, und Sinne wären im Grunde nichts, als ein (obzwar ohne hinreichendes Bewußtsein seiner eigenen Handlungen) urtheilender Verstand, die ästhetische Vorstellungsart wäre von der logischen nicht specifisch unterschieden, und so wäre, da man die Grenzscheidung beider unmöglich auf bestimmte Art ziehen kann, diese Verschiedenheit der Benennung ganz unbrauchbar. (Von dieser mystischen Vorstellungsart der Dinge der Welt, welche keine von Begriffen überhaupt unterschiedene Anschauung als sinnlich zuläßt, wo alsdann für die erstere wohl nichts, als ein anschauender Verstand übrig bleiben würde, hier nichts zu erwähnen.)

*) Man kann überhaupt sagen, daß Dinge durch eine Qualität, die in jede andere durch die bloße Vermehrung oder Verminderung ihres Grades übergeht, niemals für specifisch-verschieden gehalten werden müssen. Nun kommt es bei dem Unterschiede der Deutlichkeit und Verworrenheit der Begriffe lediglich auf den Grad des Bewußtseins der Merkmale, nach dem Maaße der auf sie gerichteten Aufmerksamkeit, an, mithin ist sofern eine Vorstellungsart von der andern nicht specifisch verschieden. Anschauung aber und Begriff unterscheiden sich von einander specifisch; denn sie gehen in einander nicht über, das Bewußtsein beider und der Merkmale derselben mag wachsen oder abnehmen, wie es will. Denn die größte Undeutlichkeit einer Vorstellungsart durch Begriffe (wie z. B. des Rechts) läßt noch immer den specifischen Unterschied der letzteren in Ansehung ihres Ursprungs im Verstande übrig, und die größte Deutlichkeit der Anschauung bringt diese nicht im Mindesten den ersteren näher, weil die letzte Vorstellungsart in der Sinnlichkeit ihren Sitz hat. Die logische Deutlichkeit ist auch von der ästhetischen himmelweit verschieden, und die letztere findet Statt, ob wir uns gleich den Gegenstand gar nicht durch Begriffe vorstellig machen, das heißt, obgleich die Vorstellung als Anschauung sinnlich ist.

Noch könnte man fragen: bedeutet unſer Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur nicht eben daſſelbe, was der Begriff der Vollkommenheit ſagt, und iſt alſo das empiriſche Bewußtſein der ſubjectiven Zweckmäßigkeit, oder das Gefühl der Luſt an gewiſſen Gegenſtänden nicht die ſinnliche Anſchauung einer Vollkommenheit? wie Einige die Luſt überhaupt erklärt wiſſen wollen.

Ich antworte: Vollkommenheit, als bloſe Vollſtändigkeit des Vielen, ſofern es zuſammen Eines ausmacht, iſt ein ontologiſcher Begriff, der mit dem der Totalität (Allheit) eines Zuſammengeſetzten (durch Coordination des Mannigfaltigen in einem Aggregat, oder zugleich der Subordination derſelben als Gründe und Folgen in einer Reihe) einerlei iſt, und der mit dem Gefühle der Luſt und Unluſt nicht das Mindeſte zu thun hat. Die Vollkommenheit eines Dinges in Beziehung ſeines Mannigfaltigen auf einen Begriff deſſelben iſt nur formal. Wenn ich aber von einer Vollkommenheit, (deren es viele an einem Dinge unter demſelben Begriffe deſſelben geben kann,) rede, ſo liegt immer der Begriff von Etwas, als einem Zwecke, zum Grunde, auf welchen jener ontologiſche, der Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zu Einem, angewandt wird. Dieſer Zweck darf aber nicht immer ein praktiſcher Zweck ſein, der eine Luſt an der Exiſtenz des Objects vorausſetzt oder einſchließt, ſondern er kann auch zur Technik gehören, betrifft alſo blos die Möglichkeit der Dinge und iſt die Geſetzmäßigkeit einer an ſich zufälligen Verbindung des Mannigfaltigen in demſelben. Zu einem Beiſpiele mag die Zweckmäßigkeit dienen, die man an einem regulären Sechseck in ſeiner Möglichkeit nothwendig denkt, indem es ganz zufällig iſt, daß ſechs gleiche Linie auf einer Ebene gerade in lauter gleichen Winkeln zuſammenſtoßen; denn dieſe geſetzmäßige Verbindung ſetzt einen Begriff voraus, der als Princip ſie möglich macht. Dergleichen objective Zweckmäßigkeit an Dingen der Natur beobachtet, (vornehmlich an organiſirten Weſen,) wird nun als objectiv und material gedacht, und führt nothwendig den Begriff eines Zwecks der Natur (eines wirklichen oder ihr angedichteten) bei ſich, in Beziehung auf welchen wir den Dingen auch

Vollkommenheit beilegen, darüber das Urtheil teleologiſch heißt und gar kein Gefühl der Luſt bei ſich führt, ſowie dieſe überhaupt in dem Urtheile über die bloſe Cauſalverbindung gar nicht geſucht werden darf.

Ueberhaupt hat alſo der Begriff der Vollkommenheit als objectiver Zweckmäßigkeit mit dem Gefühle der Luſt und dieſe mit jenem gar nichts zu thun. Zu der Beurtheilung der erſteren gehört nothwendig ein Begriff vom Objecte, zu der durch die zweite iſt er dagegen gar nicht nöthig, und bloſe empiriſche Anſchauung kann ſie verſchaffen. Dagegen iſt die Vorſtellung einer ſubjectiven Zweckmäßigkeit eines Objects mit dem Gefühle der Luſt ſogar einerlei, (ohne daß aber ein abgezogener Begriff eines Zweckverhältniſſes dazu gehörte,) und zwiſchen dieſer und jener iſt eine ſehr große Kluft. Denn ob, was ſubjectiv zweckmäßig iſt, es auch objectiv ſei, dazu wird eine mehrentheils weitläuftige Unterſuchung, nicht allein der praktiſchen Philoſophie, ſondern auch der Technik, es ſei der Natur oder der Kunſt, erfordert, d. i. um Vollkommenheit an einem Dinge zu finden, dazu wird Vernunft, um Annehmlichkeit, wird bloſer Sinn, um Schönheit an ihm anzutreffen, nichts, als die bloſe Reflexion (ohne allen Begriff) über eine gegebene Vorſtellung erfordert.

Das äſthetiſche Reflexionsvermögen urtheilt alſo nur über ſubjective Zweckmäßigkeit, (nicht über Vollkommenheit) des Gegenſtandes, und es fragt ſich da, ob nur vermittelſt der dabei empfundenen Luſt oder Unluſt, oder ſogar über dieſelbe, ſo daß das Urtheil zugleich beſtimme, daß mit der Vorſtellung des Gegenſtandes Luſt oder Unluſt verbunden ſein müſſe.

Dieſe Frage läßt ſich, wie oben ſchon erwähnt, hier noch nicht hinreichend entſcheiden. Es muß ſich aus der Expoſition dieſer Art Urtheile in der Abhandlung allererſt ergeben, ob ſie eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei ſich führen, welche ſie zur Ableitung von einem Beſtimmungsgrunde a priori qualificiren. In dieſem Falle würde das Urtheil zwar vermittelſt der Empfindung der Luſt oder Unluſt, aber doch auch zugleich über die Allgemeinheit der Regel,

sie mit einer gegebenen Vorstellung zu verbinden, durch das Erkenntnißvermögen (namentlich die Urtheilskraft) a priori etwas bestimmen. Sollte dagegen das Urtheil nichts, als das Verhältniß der Vorstellung zum Gefühle (ohne Vermittelung eines Erkenntnißprincips) enthalten, wie es beim ästhetischen Sinnenurtheil der Fall ist, (welches weder ein Erkenntniß-, noch ein Reflexionsurtheil ist,) so würden alle ästhetischen Urtheile ins blos empirische Fach gehören.

Vorläufig kann noch angemerkt werden, daß vom Erkenntnisse zum Gefühl der Lust und Unlust kein Uebergang durch Begriffe von Gegenständen, (sofern diese auf jenes in Beziehung stehen sollen,) Statt finde und daß man also nicht erwarten dürfe, den Einfluß, den eine gegebene Vorstellung auf das Gemüth thut, a priori zu bestimmen, sowie wir ehedem in der Kritik der praktischen Vernunft, daß die Vorstellung einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Wollens zugleich willenbestimmend, und dadurch auch das Gefühl der Achtung erweckend sein müsse, als ein in unseren moralischen Urtheilen und zwar a priori enthaltenes Gesetz bemerkten, aber dieses Gefühl nichtsdestoweniger aus Begriffen doch nicht ableiten konnten. Ebenso wird das ästhetische Reflexionsurtheil uns in seiner Auflösung, den in ihr enthaltenen, auf einem Princip a priori beruhenden Begriff der formalen, aber subjectiven Zweckmäßigkeit der Objecte darlegen, der mit dem Gefühle der Lust im Grunde einerlei ist, aber aus keinen Begriffen abgeleitet werden kann, auf deren Möglichkeit überhaupt gleichwohl die Vorstellungskraft Beziehung nimmt, wenn sie das Gemüth in der Reflexion über einen Gegenstand afficirt.

Eine Erklärung dieses Gefühls, im Allgemeinen betrachtet, ohne auf den Unterschied zu sehen, ob es die Sinnesempfindung, oder die Reflexion, oder die Willensbestimmung begleite, muß transscendental sein. Sie kann so lauten: Lust ist ein Zustand des Gemüths, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund, entweder dieses blos selbst zu erhalten, (denn der Zustand einander wechselseitig befördernder Gemüthskräfte und einer Vorstellung erhält sich selbst,)

oder ihr Object hervorzubringen. Ist das Erstere, so ist das Urtheil über die gegebene Vorstellung ein ästhetisches Reflexionsurtheil. Ist aber das Letztere, so ist es ein ästhetisch-pathologisches, oder ästhetisch-praktisches Urtheil. Man sieht hier leicht, daß Lust oder Unlust, weil sie keine Erkenntnißarten sind, für sich selbst gar nicht können erklärt werden, und gefühlt, nicht eingesehen werden wollen; daß man sie daher nur durch den Einfluß, den eine Vorstellung vermittelst dieses Gefühls auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat, dürftig erklären kann.

Von der Nachsuchung eines Princips der technischen Urtheilskraft.

Wenn zu dem, was geschieht, blos der Erklärungsgrund gefunden werden soll, so kann dieser entweder ein empirisches Princip, oder ein Princip **a priori**, oder auch aus beiden zusammengesetzt sein, wie man es in den physisch-mechanischen Erklärungen der Ereignisse in der körperlichen Welt sehen kann, die ihre Principien zum Theil in der allgemeinen (materialen) Naturwissenschaft, zum Theil auch in derjenigen antreffen, welche die empirischen Bewegungsgesetze enthält. Das Aehnliche findet Statt, wenn man zu dem, was in unserem Gemüthe vorgeht, psychologische Erklärungsgründe sucht, nur mit dem Unterschiede, daß, so viel mir bewußt ist, die Principien dazu insgesammt empirisch sind, ein einziges, nämlich das der Stetigkeit aller Veränderungen, (weil Zeit, die nur eine Dimension hat, die formale Bedingung der inneren Anschauung ist,) ausgenommen, welches **a priori** diesen Wahrnehmungen zum Grunde liegt, woraus man aber so gut wie gar nichts zum Behufe der Erklärung machen kann, weil allgemeine Zeitlehre nicht so, wie die reine Raumlehre (Geometrie) genugsamen Stoff zu einer ganzen Wissenschaft hergibt.

Würde es darauf ankommen, zu erklären, wie das, was wir Geschmack nennen, unter Menschen zuerst aufgekommen sei, woher diese Gegenstände viel mehr, als andere denselben beschäftigten, und das Urtheil über Schönheit unter diesen oder jenen Umstän-

den des Ortes und der Gesellschaft in Gang gebracht haben, durch welche Ursache er bis zum Luxus habe anwachsen können u. dgl., so würden die Principien einer solchen Erklärung großentheils in der Psychologie, (darunter man in einem solchen Falle immer nur die empirische versteht,) gesucht werden müssen. So verlangen die Sittenlehrer von den Psychologen, ihnen das seltsame Phänomen des Geizes, der im bloßen Besitze der Mittel zum Wohlleben (oder jeder anderen Absicht), doch mit dem Vorsatze, nie einen Gebrauch davon zu machen, einen absoluten Werth setzt, oder die Ehrbegierde, die dieser im bloßen Rufe ohne weitere Absicht zu finden glaubt, zu erklären, damit sie ihre Vorschrift darnach richten können, nicht der sittlichen Gesetze selbst, sondern der Wegräumung der Hindernisse, die sich dem Einflusse derselben entgegensetzen; wobei man doch gestehen muß, daß es mit psychologischen Erklärungen, in Vergleichung mit den physischen, sehr kümmerlich bestellt sei, daß sie ohne Ende hypothetisch sind und man zu drei verschiedenen Erklärungsgründen gar leicht einen vierten, ebenso scheinbaren erdenken kann, und daß daher eine Menge vorgeblicher Psychologen dieser Art, welche von jeder Gemüthsaffection oder Bewegung, die in Schauspielen, dichterischen Vorstellungen und von Gegenständen der Natur erweckt wird, die Ursachen anzugeben wissen, und diesen ihren Witz auch wohl Philosophie nennen, die gewöhnlichste Naturbegebenheit in der körperlichen Welt wissenschaftlich zu erklären, nicht allein keine Kenntniß, sondern auch vielleicht nicht einmal die Fähigkeit dazu blicken lassen. Psychologisch beobachten, (wie Burke in seiner Schrift vom Schönen und Erhabenen,) mithin Stoff zu künftigen systematisch zu verbindenden Erfahrungsregeln sammeln, ohne sie doch begreifen zu wollen, ist wohl die einzige wahre Obliegenheit der empirischen Psychologie, welche schwerlich jemals auf den Rang einer philosophischen Wissenschaft wird Anspruch machen können.

Wenn aber ein Urtheil sich selbst für allgemeingültig ausgibt und also auf Nothwendigkeit in seiner Behauptung Anspruch macht, so mag diese vorgegebene Nothwendigkeit auf Begriffen vom

Objecte a priori oder auf ſubjectiven Bedingungen zu Begriffen, die a priori zum Grunde liegen, beruhen, ſo wäre es, wenn man einem ſolchen Urtheile dergleichen Anſpruch zugeſteht, ungereimt, ihn dadurch zu rechtfertigen, daß man den Urſprung des Urtheils pſychologiſch erklärte; denn man würde dadurch ſeiner eigenen Abſicht entgegen handeln, und wenn die verſuchte Erklärung vollkommen gelungen wäre, ſo würde ſie beweiſen, daß das Urtheil auf Nothwendigkeit ſchlechterdings keinen Anſpruch machen kann, eben darum, weil man ihm ſeinen empiriſchen Urſprung nachweiſen kann.

Nun ſind die äſthetiſchen Reflexionsurtheile, (welche wir künftig unter dem Namen der Geſchmacksurtheile zergliedern werden,) von der eben genannten Art. Sie machen auf Nothwendigkeit Anſpruch und ſagen nicht, daß Jedermann ſo urtheile, dadurch ſie eine Aufgabe zur Erklärung für die empiriſche Pſychologie ſein würden, ſondern daß man ſo urtheilen ſolle, welches ſo viel ſagt, als: daß ſie ein Princip a priori für ſich haben. Wäre die Beziehung auf ein ſolches Princip nicht in dergleichen Urtheilen enthalten, indem es auf Nothwendigkeit Anſpruch macht, ſo müßte man annehmen, man könne in einem Urtheile darum behaupten, es ſolle allgemein gelten, weil es wirklich, wie die Beobachtung beweiſet, allgemein gilt, und umgekehrt, daß daraus, daß Jedermann auf gewiſſe Weiſe urtheilt, folge, er ſolle auch ſo urtheilen, welches eine offenbare Ungereimtheit iſt.

Nun zeigt ſich zwar an äſthetiſchen Reflexionsurtheilen die Schwierigkeit, daß ſie durchaus nicht auf Begriffe gegründet und alſo von keinem beſtimmten Princip abgeleitet werden können, weil ſie ſonſt logiſch wären; die ſubjective Vorſtellung von Zweckmäßigkeit ſoll aber durchaus kein Begriff eines Zwecks ſein. Allein die Beziehung auf ein Princip a priori kann und muß doch immer noch Statt finden, wo das Urtheil auf Nothwendigkeit Anſpruch macht, von welchem und der Möglichkeit eines ſolchen Anſpruchs hier auch nur die Rede iſt, indeſſen daß eine Vernunftkritik eben durch denſelben veranlaßt wird, nach dem zum Grunde liegenden, obgleich unbeſtimmten Princip ſelbſt zu forſchen, und es ihr auch gelingen kann, es auszufinden und als ein ſolches anzuerkennen, welches dem

Urtheile ſubjectiv und a priori zum Grunde liegt, obgleich es niemals einen beſtimmten Begriff vom Objecte verſchaffen kann.

Ebenſo muß man geſtehen, daß das teleologiſche Urtheil auf einem Princip a priori gegründet und ohne dergleichen unmöglich ſei, ob wir gleich den Zweck der Natur in dergleichen Urtheilen lediglich durch Erfahrung auffinden und ohne dieſe, daß Dinge dieſer Art auch nur möglich ſind, nicht erkennen könnten. Das teleologiſche Urtheil nämlich, ob es gleich einen beſtimmten Begriff von einem Zwecke, den es der Möglichkeit gewiſſer Naturproducte zum Grunde legt, mit der Vorſtellung des Objects verbindet, (welches im äſthetiſchen Urtheile nicht geſchieht,) iſt gleichwohl immer nur ein Reflexionsurtheil, ſowie das vorige. Es maßt ſich gar nicht an, zu behaupten, daß in dieſer objectiven Zweckmäßigkeit die Natur, (oder ein anderes Weſen durch ſie) in der That abſichtlich verfahre, d. i. in ihr oder ihrer Urſache der Gedanke von einem Zwecke die Cauſalität beſtimme, ſondern daß wir nur nach dieſer Analogie (Verhältniſſe der Urſachen und Wirkungen) die mechaniſchen Geſetze der Natur benutzen müſſen, um die Möglichkeit ſolcher Objecte zu erkennen und einen Begriff von ihnen zu bekommen, der jenen einen Zuſammenhang in einer ſyſtematiſch anzuſtellenden Erfahrung verſchaffen kann.

Ein teleologiſches Urtheil vergleicht den Begriff eines Naturproducts, nach dem, was es iſt, mit dem, was es ſein ſoll. Hier wird der Beurtheilung ſeiner Möglichkeit ein Begriff (vom Zwecke) zum Grunde gelegt, der a priori vorhergeht. An Producten der Kunſt ſich die Möglichkeit auf ſolche Art vorzuſtellen, macht keine Schwierigkeit. Aber von einem Producte der Natur zu denken, das es etwas hat ſein ſollen, und es darnach zu beurtheilen, ob es auch wirklich ſo ſei, enthält ſchon die Vorausſetzung eines Princips, welches aus der Erfahrung, (die da nur lehrt, was die Dinge ſind,) nicht hat gezogen werden können.

Daß wir durch das Auge ſehen können, erfahren wir unmittelbar, imgleichen die äußere und inwendige Structur deſſelben, die die Bedingungen dieſes ſeines möglichen Gebrauchs enthalten, und

also die Causalität nach mechanischen Gesetzen. Ich kann mich aber auch eines Steins bedienen, um etwas darauf zu zerschlagen, oder darauf zu bauen u. s. w., und diese Wirkungen können auch als Zwecke auf ihre Ursachen bezogen werden; aber ich kann darum nicht sagen, daß er zum Bauen hat dienen sollen. Nur vom Auge urtheile ich, daß es zum Sehen hat tauglich sein sollen, und obzwar die Figur, die Beschaffenheit aller Theile desselben und ihre Zusammensetzung, nach blos mechanischen Gesetzen beurtheilt, für meine Urtheilskraft ganz zufällig ist, so denke ich doch in der Form und in dem Baue desselben eine Nothwendigkeit, auf gewisse Weise gebildet zu sein, nämlich nach einem Begriffe, der vor den bildenden Ursachen dieses Organs vorhergeht, ohne welche die Möglichkeit dieses Naturproducts nach keinen mechanischen Naturgesetzen für mich begreiflich ist, (welches der Fall bei jenem Steine nicht ist.) Dieses Sollen enthält nun eine Nothwendigkeit, welche sich von der physisch-mechanischen, nach welcher ein Ding nach blosen Gesetzen der (ohne eine vorhergehende Idee desselben) wirkenden Ursachen möglich ist, deutlich unterscheidet, und kann ebenso wenig durch blos physische (empirische) Gesetze, als die Nothwendigkeit des ästhetischen Urtheils durch psychologische bestimmt werden, sondern erfordert ein eigenes Princip **a priori** in der Urtheilskraft, sofern sie reflectirend ist, unter welchem das teleologische Urtheil steht, und woraus es auch seiner Gültigkeit und seinen Einschränkungen nach muß bestimmt werden.

Also stehen alle Urtheile über die Zweckmäßigkeit der Natur, sie mögen nun ästhetisch oder teleologisch sein, unter Principien **a priori** und zwar solchen, die der Urtheilskraft eigenthümlich und ausschließlich angehören, weil sie blos reflectirende, nicht bestimmende Urtheile sind. Ebendarum gehören sie auch unter die Kritik der reinen Vernunft (in der allgemeinsten Bedeutung genommen), welcher die Letzteren mehr, als die ersteren bedürfen, indem sie, sich selbst überlassen, die Vernunft zu Schlüssen einladen, die sich ins Ueberschwengliche verlieren können, anstatt daß die ersteren eine mühsame Nachforschung erfordern, um nur zu verhüten, daß sie sich nicht

ſelbſt ihrem Princip nach lediglich aufs Empiriſche einſchränken und dadurch ihre Anſprüche auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann vernichten.

Encyklopädiſche Introduction der Kritik der Urtheilskraft in das Syſtem der Kritik der reinen Vernunft.

Alle Einleitung eines Vortrags iſt entweder die in eine vorhabende Lehre, oder der Lehre ſelbſt in ein Syſtem, wohin ſie als ein Theil gehört. Die erſtere geht vor der Lehre vorher, die letztere ſollte billig nur den Schluß derſelben ausmachen, um ihr ihre Stelle in dem Inbegriffe der Lehren, mit welchen ſie durch gemeinſchaftliche Principien zuſammenhängt, nach Grundſätzen anzuweiſen. Jene iſt eine propädeutiſche, dieſe kann eine encyklopädiſche Introduction heißen.

Die propädeutiſchen Einleitungen ſind die gewöhnlichen, als welche zu einer vorzutragenden Lehre vorbereiten, indem ſie die dazu nöthige Vorkenntniß aus anderen ſchon vorhandenen Lehren oder Wiſſenſchaften anführen, um den Uebergang möglich zu machen. Wenn man ſie darauf richtet, um die der neu auftretenden Lehre eigenen Principien (domestica) von denen, welche einer andern angehören (peregrinis), ſorgfältig zu unterſcheiden, ſo dienen ſie zur Grenzbeſtimmung der Wiſſenſchaften; eine Vorſicht, die nie zu viel empfohlen werden kann, weil ohne ſie keine Gründlichkeit, vornehmlich im philoſophiſchen Erkenntniſſe, zu hoffen iſt.

Eine encyklopädiſche Einleitung aber ſetzt nicht etwa eine verwandte und zu der ſich neu ankündigenden vorbereitende Lehre, ſondern die Idee eines Syſtems voraus, welches durch jene allererſt vollſtändig wird. Da nun ein ſolches nicht durch Aufraffen und Zuſammenleſen des Mannigfaltigen, welches man auf dem Wege der Naturforſchung gefunden hat, ſondern nur alsdann, wenn man die ſubjectiven oder objectiven Quellen einer gewiſſen Art von Erkenntniſſen vollſtändig anzugeben im Stande iſt, durch den formalen Begriff eines Ganzen, der zugleich das Princip einer vollſtändigen Eintheilung a priori in ſich enthält, möglich iſt, ſo kann man leicht

begreifen, woher encyklopädische Einleitungen, so nützlich sie auch wären, doch so wenig gewöhnlich sind.

Da dasjenige Vermögen, wovon hier das eigenthümliche Princip aufgesucht und erörtert werden soll (die Urtheilskraft), von so besonderer Art ist, daß es für sich gar kein Erkenntniß (weder theoretisches noch praktisches) hervorbringt, und unerachtet ihres Princips **a priori** dennoch keinen Theil zur Transscendentalphilosophie, als objectiver Lehre liefert, sondern nur den Verband zweier anderer oberen Erkenntnißvermögen (des Verstandes und der Vernunft) ausmacht; so kann es mir erlaubt sein, in der Bestimmung der Principien eines solchen Vermögens, das keiner Doctrin, sondern blos einer Kritik fähig ist, von der sonst überall nothwendigen Ordnung abzugehen, und eine kurze encyklopädische Introduction derselben und zwar nicht in das System der Wissenschaften der reinen Vernunft, sondern blos in die Kritik aller **a priori** bestimmbaren Vermögen des Gemüths, sofern sie unter sich ein System im Gemüthe ausmachen, voranzuschicken, und auf solche Art die propädeutische Einleitung mit der encyklopädischen zu vereinigen.

Die Introduction der Urtheilskraft in das System der reinen Erkenntnißvermögen durch Begriffe beruht gänzlich auf ihrem transscendentalen ihr eigenthümlichen Princip, daß die Natur in der Specification der transscendentalen Verstandesgesetze (Principien ihrer Möglichkeit als Natur überhaupt), d. i. in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze, nach der Idee eines Systems der Eintheilung derselben, zum Behufe der Möglichkeit der Erfahrung als empirischen Systems verfahre. — Dieses gibt zuerst den Begriff einer objectiv-zufälligen, subjectiv aber (für unser Erkenntnißvermögen) nothwendigen Gesetzmäßigkeit, d. i. einer Zweckmäßigkeit der Natur, und zwar **a priori** an die Hand. Ob nun zwar dieses Princip nichts in Ansehung der besonderen Naturformen bestimmt, sondern die Zweckmäßigkeit der letzteren jederzeit empirisch gegeben werden muß, so gewinnt doch das Urtheil über diese Formen einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, als blos reflectirendes Urtheil, durch die Beziehung der subjectiven Zweckmäßigkeit der ge-

gebenen Vorstellung für die Urtheilskraft auf jenes Princip der Urtheilskraft a priori von der Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer empirischen Gesetzmäßigkeit überhaupt, und so wird ein ästhetisches reflectirendes Urtheil auf einem Princip a priori beruhend angesehen werden können, (ob es gleich nicht bestimmend ist,) und die Urtheilskraft in demselben sich zu einer Stelle in der Kritik der oberen reinen Erkenntnißvermögen berechtigt finden.

Da aber der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur, (als einer technischen Zweckmäßigkeit, die von der praktischen wesentlich unterschieden ist,) wenn er nicht bloße Erschleichung dessen, was wir aus ihr machen, für das, was sie ist, sein soll, ein von aller dogmatischen Philosophie (der theoretischen sowohl, als praktischen) abgesonderter Begriff ist, der sich lediglich auf jenes Princip der Urtheilskraft gründet, das vor den empirischen Gesetzen vorhergeht und ihre Zusammenstimmung zur Einheit des Systems derselben allererst möglich macht, so ist daraus zu ersehen, daß von den zwei Arten des Gebrauchs der reflectirenden Urtheilskraft (der ästhetischen und teleologischen) dasjenige Urtheil, welches vor allem Begriffe vom Objecte vorhergeht, mithin das ästhetische reflectirende Urtheil ganz allein seinen Bestimmungsgrund in der Urtheilskraft, unvermengt mit einem anderen Erkenntnißvermögen, habe, dagegen das teleologische Urtheil, obgleich der Begriff eines Naturzwecks in dem Urtheile selbst nur als Princip der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft gebraucht wird, doch nicht anders, als durch Verbindung der Vernunft mit empirischen Begriffen gefällt werden kann. Die Möglichkeit eines teleologischen Urtheils über die Natur läßt sich daher leicht zeigen, ohne ihm ein besonderes Princip der Urtheilskraft zum Grunde legen zu dürfen; denn diese folgt blos dem Princip der Vernunft. Dagegen die Möglichkeit eines ästhetischen und doch auf einem Princip a priori gegründeten Urtheils der bloßen Reflexion, d. i. eines Geschmacksurtheils, wenn bewiesen werden kann, daß dieses wirklich zum Anspruche auf Allgemeingültigkeit berechtigt sei, einer Kritik der Urtheilskraft als eines Vermögens eigenthümlicher transscendentaler Principien (gleich dem Verstande und der Vernunft)

durchaus bedarf, und sich dadurch allein qualificirt, in das System der reinen Erkenntnißvermögen aufgenommen zu werden; wovon der Grund ist, daß das ästhetische Urtheil, ohne einen Begriff von seinem Gegenstande vorauszusetzen, dennoch ihm Zweckmäßigkeit, und zwar allgemeingültig beilegt, wozu also das Princip in der Urtheilskraft selbst liegen muß, da hingegen das teleologische Urtheil einen Begriff vom Objecte, den die Vernunft unter das Princip der Zweckverbindung bringt, voraussetzt, nur daß dieser Begriff eines Naturzwecks von der Urtheilskraft blos im reflectirenden, nicht bestimmenden Urtheile gebraucht werde.

Es ist also eigentlich nur der Geschmack, und zwar in Ansehung der Gegenstände der Natur, in welchem allein sich die Urtheilskraft als ein Vermögen offenbart, welches sein eigenthümliches Princip hat, und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Kritik der oberen Erkenntnißvermögen gegründeten Anspruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Ist aber das Vermögen der Urtheilskraft, sich a priori Principien zu setzen, einmal gegeben, so ist es auch nothwendig, den Umfang desselben zu bestimmen, und zu dieser Vollständigkeit der Kritik wird erfordert, daß ihr ästhetisches Vermögen, mit dem teleologischen zusammen, als in Einem Vermögen enthalten und auf demselben Princip beruhend, erkannt werde; denn auch das teleologische Urtheil über Dinge der Natur gehört ebensowohl, als das ästhetische, der reflectirenden (nicht der bestimmenden) Urtheilskraft zu.

Die Geschmackskritik aber, welche sonst nur zur Verbesserung oder Befestigung des Geschmacks selbst gebraucht wird, eröffnet, wenn man sie in transscendentaler Absicht behandelt, dadurch, daß sie eine Lücke im Systeme unserer Erkenntnißvermögen ausfüllt, eine auffallende und, wie mich dünkt, viel verheißende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemüthskräfte, sofern sie in ihrer Bestimmung, nicht allein aufs Sinnliche, sondern auch aufs Uebersinnliche bezogen sind, ohne doch die Grenzsteine zu verrücken, welche eine unnachsichtliche Kritik dem letzteren Gebrauche derselben gelegt hat. Es kann vielleicht dem Leser dazu dienen, um den Zusam-

menhang der nachfolgenden Untersuchungen desto leichter übersehen zu können, daß ich einen Abriß dieser systematischen Verbindung, der freilich nur, wie die gegenwärtige ganze Nummer, seine Stelle eigentlich beim Schlusse der Abhandlung haben sollte, schon hier entwerfe.

Die Vermögen des Gemüths lassen sich nämlich insgesammt auf folgende drei zurückführen:

Erkenntnißvermögen,
Gefühl der Lust und Unlust,
Begehrungsvermögen.

Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnißvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniß, (denn eine zum Erkenntnißvermögen gehörige Vorstellung kann auch Anschauung, reine oder empirische, ohne Begriffe sein,) zum Grunde. Also kommen, sofern vom Erkenntnißvermögen nach Principien die Rede ist, folgende obere neben den Gemüthskräften überhaupt zu stehen.

Erkenntnißvermögen	Verstand.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft.
Begehrungsvermögen	Vernunft.

Es findet sich, daß Verstand eigenthümliche Principien **a priori** für das Erkenntnißvermögen, Urtheilskraft nur für das Gefühl der Lust und Unlust, Vernunft aber blos für das Begehrungsvermögen enthalte. Diese formalen Principien begründen eine Nothwendigkeit, die theils objectiv, theils subjectiv, theils aber auch dadurch, daß sie subjectiv ist, zugleich von objectiver Gültigkeit ist, nachdem sie durch die neben ihnen stehenden oberen Vermögen die diesen correspondirenden Gemüthskräfte bestimmen.

Erkenntnißvermögen	Verstand	Gesetzmäßigkeit.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmäßigkeit.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Zweckmäßigkeit, die zugleich Gesetz ist (Verbindlichkeit).

Endlich gesellen sich zu den angeführten Gründen **a priori** der Möglichkeit der Formen, auch diese, als Producte derselben:

Vermögen des Gemüths:	Obere Erkenntnißvermögen:	Principien a priori:	Producte:
Erkenntnißvermögen	Verstand	Gesetzmäßigkeit	Natur.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmäßigkeit	Kunst.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten.

Die Natur also gründet ihre Gesetzmäßigkeit auf Principien a priori des Verstandes als eines Erkenntnißvermögens; die Kunst richtet sich in ihrer Zweckmäßigkeit a priori nach der Urtheilskraft, in Beziehung aufs Gefühl der Lust und Unlust; endlich die Sitten (als Product der Freiheit) stehen unter der Idee einer solchen Form der Zweckmäßigkeit, die sich zum allgemeinen Gesetze qualificirt, als einem Bestimmungsgrunde der Vernunft in Ansehung des Begehrungsvermögens. Die Urtheile, die auf diese Art aus Principien a priori entspringen, welche jedem Grundvermögen des Gemüths eigenthümlich sind, sind theoretische, ästhetische und praktische Urtheile.

So entdeckt sich ein System der Gemüthskräfte, in ihrem Verhältnisse der Natur und der Freiheit, deren jede ihre eigenthümlichen bestimmenden Principien a priori haben und um deswillen die zwei Theile der Philosophie (die theoretische und praktische) als eines doctrinalen Systems ausmachen, und zugleich ein Uebergang vermittelst der Urtheilskraft, die durch ein eigenthümliches Princip beide Theile verknüpft, nämlich von dem sinnlichen Substrate der ersteren zum intelligiblen der zweiten Philosophie, durch die Kritik eines Vermögens (der Urtheilskraft), welches nur zum Verknüpfen dient und daher zwar für sich kein Erkenntniß verschaffen, oder zur Doctrin irgend einen Beitrag liefern kann, dessen Urtheile aber unter dem Namen der ästhetischen, (deren Principien blos subjectiv sind,) indem sie sich von allen, deren Grundsätze objectiv sein müssen, (sie mögen nun theoretisch oder praktisch sein,) unter dem Namen der logischen unterscheiden, von so besonderer Art sind, daß sie sinnliche Anschauungen auf eine Idee der Natur beziehen, deren Gesetzmäßigkeit ohne ein Verhältniß derselben zu einem übersinnlichen Substrate nicht verstanden werden kann; wovon in der Abhandlung selbst der Beweis geführt werden wird.

VIII.

Von

einem neuerdings erhobenen

vornehmen Ton

in der Philoſophie.

1796.

Der Name der Philoſophie iſt, nachdem er ſeine erſte Bedeutung: einer wiſſenſchaftlichen Lebensweisheit, verlaſſen hatte, ſchon ſehr früh als Titel der Ausſchmückung des Verſtandes nicht gemeiner Denker in Nachfrage gekommen, für welche ſie jetzt eine Art von Enthüllung eines Geheimniſſes vorſtellte. — Den Aſceten in der Makariſchen Wüſte hieß ihr Mönchsthum die Philoſophie. Der Alchemiſt nannte ſich **philosophus per ignem.** Die Logen alter und neuer Zeiten ſind Adepten eines Geheimniſſes durch Tradition, von welchem ſie uns mißgünſtiger Weiſe nichts ausſagen wollen **(philosophus per initiationem).** Endlich ſind die neueſten Beſitzer deſſelben diejenigen, welche es in ſich haben, aber unglücklicher Weiſe es nicht ausſagen und durch Sprache allgemein mittheilen können **(philosophus per inspirationem).** Wenn es nun ein Erkenntniß des Ueberſinnlichen, (das, in theoretiſcher Abſicht, allein ein wahres Geheimniß iſt,) gäbe, welches zu enthüllen in praktiſcher Abſicht dem menſchlichen Verſtande allerdings möglich iſt; ſo würde doch ein ſolches aus demſelben, als einem Vermögen der Erkenntniß durch Begriffe, demjenigen weit nachſtehen, welches als ein Vermögen der Anſchauung unmittelbar durch den Verſtand wahrgenommen werden könnte; denn der discurſive Verſtand muß vermittelſt der erſteren viele Arbeit zu der Auflöſung, und wiederum der Zuſammenſetzung ſeiner Begriffe nach Principien verwenden, und viele Stufen mühſam beſteigen, um im Erkenntniß Fortſchritte zu thun, ſtatt deſſen eine intellectuelle Anſchauung den Gegenſtand unmittelbar und auf einmal faſſen und darſtellen würde. — Wer ſich alſo im Beſitz der letzteren zu ſein dünkt, wird auf den erſteren mit Verachtung herabſehen; und umgekehrt iſt die Gemächlichkeit eines ſolchen Vernunftgebrauchs eine ſtarke Verleitung, ein

dergleichen Anschauungsvermögen dreist anzunehmen, imgleichen eine darauf gegründete Philosophie bestens zu empfehlen; welches sich auch aus dem natürlichen selbstsüchtigen Hange der Menschen, dem die Vernunft schweigend nachsieht, leicht erklären läßt.

Es liegt nämlich nicht blos in der natürlichen Trägheit, sondern auch in der Eitelkeit der Menschen (einer mißverstandenen Freiheit), daß die, welche zu leben haben, es sei reichlich oder kärglich, in Vergleichung mit denen, welche arbeiten müssen, um zu leben, sich für Vornehme halten. — Der Araber oder Mongole verachtet den Städter, und dünkt sich vornehm in Vergleichung mit ihm, weil das Herumziehen in den Wüsten mit seinen Pferden und Schafen mehr Belustigung, als Arbeit ist. Der Waldtunguse meint seinem Bruder einen Fluch an den Hals zu werfen, wenn er sagt: „Daß du dein Vieh selber erziehen magst, wie der Buräte!" Dieser gibt die Verwünschung weiter ab, und sagt: „Daß du den Acker bauen magst, wie der Russe!" Der Letztere wird vielleicht nach seiner Denkungsart sagen: „Daß du am Weberstuhl sitzen magst, wie der Deutsche!" — Mit einem Wort: alle dünken sich vornehmer, nach dem Maaße als sie glauben, nicht arbeiten zu dürfen; und nach diesem Grundsatz ist es neuerdings so weit gekommen, daß sich eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und genießen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angesehen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt; und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, daß sie sich mit denen, welche — schulmäßig — von der Kritik ihres Erkenntnißvermögens zum dogmatischen Erkenntniß langsam und bedächtig fortzuschreiten sich verbunden halten, in Eine Linie zu stellen gar nicht gemeint sind, sondern — geniemäßig — durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres Alles das, was Fleiß nur immer verschaffen mag, und wohl noch mehr zu leisten im Stande sind. Mit Wissenschaften, welche Arbeit erfordern, als Mathematik, Naturwissenschaft, alte Geschichte, Sprachkunde u. s. w., selbst mit der Philosophie, sofern sie sich auf methodische Entwicklung

und ſyſtematiſche Zuſammenſtellung der Begriffe einzulaſſen genöthigt iſt, kann Mancher wohl auf pedantiſche Art ſtolz thun; aber keinem Anderen, als dem Philoſophen der Anſchauung, der nicht durch die herculiſche Arbeit des Selbſterkenntniſſes ſich von unten hinauf, ſondern ſie überfliegend, durch eine ihm nichts koſtende Apotheoſe von oben herab demonſtrirt, kann es einfallen, vornehm zu thun; weil er da aus eigenem Anſehen ſpricht, und Keinem deshalb Rede zu ſtehen verbunden iſt.

Und nun zur Sache ſelbſt!

Plato, eben ſo gut Mathematiker, als Philoſoph, bewunderte an den Eigenſchaften gewiſſer geometriſcher Figuren, z. B. des Zirkels, eine Art von Zweckmäßigkeit, d. i. Tauglichkeit zu einer Mannigfaltigkeit der Auflöſung eines und deſſelben Problems, (wie etwa in der Lehre von geometriſchen Oertern,) aus einem Princip, gleich als ob die Erforderniſſe zur Conſtruction gewiſſer Größenbegriffe abſichtlich in ſie gelegt ſeien, obgleich ſie als nothwendig a priori eingeſehen und bewieſen werden können. Zweckmäßigkeit iſt aber nur durch Beziehung des Gegenſtandes auf einen Verſtand, als Urſache, denkbar.

Da wir nun mit unſerem Verſtande, als einem Erkenntnißvermögen durch Begriffe, das Erkenntniß nicht über unſeren Begriff a priori erweitern können, (welches doch in der Mathematik wirklich geſchieht;) ſo mußte Plato Anſchauungen a priori für uns Menſchen annehmen, welche aber nicht in unſerem Verſtande ihren erſten Urſprung hätten, denn unſer Verſtand iſt nicht ein Anſchauungs-, nur ein discurſives, oder Denkungsvermögen, ſondern in einem ſolchen, der zugleich Urgrund aller Dinge wäre, d. i. dem göttlichen Verſtande, welche Anſchauungen direct dann Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten. Unſere Anſchauung aber dieſer göttlichen Ideen, (denn eine Anſchauung a priori mußten wir doch haben, wenn wir uns das Vermögen ſynthetiſcher Sätze a priori in der reinen Mathematik begreiflich machen wollten,) ſei uns nur indirect, als der Nachbilder (ectypa), gleichſam der

Schattenbilder aller Dinge, die wir **a priori** synthetisch erkennen, mit unserer Geburt, die aber zugleich eine Verdunklung dieser Ideen, durch Vergessenheit ihres Ursprungs bei sich geführt habe, zu Theil geworden; als eine Folge davon, daß unser Geist (nun Seele genannt) in einen Körper gestoßen worden, von dessen Fesseln sich allmählig loszumachen, jetzt das edle Geschäft der Philosophie sein müsse *).

Wir müssen aber auch nicht den Pythagoras vergessen, von dem uns nun freilich zu wenig bekannt ist, um über das metaphysische Princip seiner Philosophie etwas Sicheres auszumachen. Wie bei Plato die Wunder der Gestalten (der Geometrie), so erweckten bei Pythagoras die Wunder der Zahlen (der Arithmetik), d. i. der Anschein einer gewissen Zweckmäßigkeit, und eine in die Beschaffenheit derselben gleichsam absichtlich gelegte Tauglichkeit zur Auflösung mancher Vernunftaufgaben der Mathematik, wo Anschauung **a priori** (Raum und Zeit) und nicht blos ein discursives Denken vorausgesetzt werden muß, die Aufmerksamkeit, als auf eine Art der Magie, lediglich um sich die Möglichkeit, nicht blos der Erweiterung unserer Größenbegriffe überhaupt, sondern auch der besonderen und

*) Plato verfährt mit allen diesen Schlüssen wenigstens consequent. Ihm schwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen: „Wie sind synthetische Sätze **a priori** möglich?" Hätte er damals auf das rathen können, was sich allererst späterhin vorgefunden hat: daß es allerdings Anschauungen **a priori**, aber nicht des menschlichen Verstandes, sondern sinnliche (unter dem Namen des Raumes und der Zeit) gebe, daß daher alle Gegenstände der Sinne von uns blos als Erscheinungen, und selbst ihre Formen, die wir in der Mathematik **a priori** bestimmen können, nicht die der Dinge an sich selbst, sondern (subjective) unserer Sinnlichkeit sind, die also für alle Gegenstände möglicher Erfahrung, aber auch nicht einen Schritt weiter gelten; so würde er die reine Anschauung, (deren er bedurfte, um sich das synthetische Erkenntniß **a priori** begreiflich zu machen,) nicht im göttlichen Verstande, und dessen Urbildern aller Wesen, als selbstständiger Objecte, gesucht und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben. — Denn das sah er wohl ein: daß, wenn er in der Anschauung, die der Geometrie zum Grunde liegt, das Object an sich selbst empirisch anschauen zu können behaupten wollte, das geometrische Urtheil und die ganze Mathematik bloße Erfahrungswissenschaft sein würde; welches der Nothwendigkeit widerspricht, die (neben der Anschaulichkeit) gerade das ist, was ihr einen so hohen Rang unter allen Wissenschaften zusichert.

gleichſam geheimnißreichen Eigenſchaften derſelben begreiflich zu machen. — Die Geſchichte ſagt, daß ihn die Entdeckung des Zahlverhältniſſes unter den Tönen und des Geſetzes, nach welchem ſie allein eine Muſik ausmachen, auf den Gedanken gebracht habe: daß, weil in dieſem Spiel der Empfindungen die Mathematik (als Zahlenwiſſenſchaft) ebenſowohl das Princip der Form derſelben (und zwar, wie es ſcheint, **a priori**, ſeiner Nothwendigkeit wegen,) enthält, uns eine, wenn gleich nur dunkle Anſchauung einer Natur, die durch einen über ſie herrſchenden Verſtand nach Zahlgleichungen geordnet worden, beiwohne; welche Idee dann, auf die Himmelskörper angewandt, auch die Lehre von der Harmonie der Sphären hervorbrachte. Nun iſt nichts die Sinne belebender, als die Muſik; das belebende Princip im Menſchen aber iſt die Seele; und da Muſik, nach Pythagoras, blos auf wahrgenommenen Zahlverhältniſſen beruht, und (welches wohl zu merken) jenes belebende Princip im Menſchen, die Seele, zugleich ein freies ſich ſelbſt beſtimmendes Weſen iſt; ſo läßt ſich ſeine Definition derſelben: **anima est numerus se ipsum movens**, vielleicht verſtändlich machen und einigermaßen rechtfertigen, wenn man annimmt, daß er durch dieſes Vermögen ſich ſelbſt zu bewegen, ihren Unterſchied von der Materie, als die an ſich leblos, und nur durch etwas Aeußeres bewegbar iſt, mithin die Freiheit habe anzeigen wollen.

Es war alſo die Mathematik, über welche Pythagoras ſowohl als Plato philoſophirten, indem ſie alles Erkenntniß **a priori**, (es möge nun Anſchauung oder Begriff enthalten,) zum Intellectuellen zählten, und durch dieſe Philoſophie auf ein Geheimniß zu ſtoßen glaubten, wo kein Geheimniß iſt; nicht, weil die Vernunft alle an ſie ergehende Fragen beantworten kann, ſondern weil ihr Orakel verſtummt, wenn die Frage bis ſo hoch geſteigert worden, daß ſie nun keinen Sinn mehr hat. Wenn z. B. die Geometrie einige ſchön genannte Eigenſchaften des Zirkels, (wie man im Montucla nachſehen kann,) aufſtellt, und nun gefragt wird: woher kommen ihm dieſe Eigenſchaften, die eine Art von ausgedehnter Brauchbarkeit und Zweckmäßigkeit zu enthalten ſcheinen?

so kann darauf keine andere Antwort gegeben werden, als: **Quaerit delirus, quod non respondet Homerus.** Der, welcher eine mathematische Aufgabe philosophisch auflösen will, widerspricht sich hiemit selbst; z. B.: was macht, daß das rationale Verhältniß der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein kann? Aber der über eine mathematische Aufgabe Philosophirende glaubt hier auf ein Geheimniß zu stoßen, und ebendarum etwas überschwenglich Großes zu sehen, wo er nichts sieht; und setzt gerade darin, daß er über eine Idee in sich brütet, die er weder sich verständlich machen, noch Anderen mittheilen kann, die ächte Philosophie (**philosophia arcani**), wo denn das Dichtertalent Nahrung für sich findet im Gefühl und Genuß zu schwärmen, welches freilich weit einladender und glänzender ist, als das Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben; — wobei aber auch Armuth und Hoffahrt die belachenswerthe Erscheinung geben, die Philosophie in einem vornehmen Ton sprechen zu hören.

Die Philosophie des Aristoteles ist dagegen Arbeit. Ich betrachte ihn aber hier nur, (so wie beide vorige,) als Metaphysiker, d. i. Zergliederer aller Erkenntniß **a priori** in ihre Elemente, und als Vernunftkünstler, sie wieder daraus (den Kategorien) zusammenzusetzen; dessen Bearbeitung, so weit sie reicht, ihre Brauchbarkeit behalten hat, ob sie zwar im Fortschreiten verunglückte, dieselben Grundsätze, die im Sinnlichen gelten, (ohne daß er den gefährlichen Sprung, den er hier zu thun hatte, bemerkte,) auch aufs Uebersinnliche auszudehnen, bis wohin seine Kategorien nicht zulangen wo es nöthig war, das Organ des Denkens in sich selbst, die Vernunft, nach den zwei Feldern derselben, dem theoretischen und praktischen, vorher einzutheilen und zu messen, welche Arbeit aber späteren Zeiten aufbehalten blieb.

Jetzt wollen wir doch den neuen Ton im Philosophiren, (bei dem man der Philosophie entbehren kann,) anhören und würdigen.

Daß vornehme Personen philosophiren, wenn es auch bis zu den Spitzen der Metaphysik hinauf geschähe, muß ihnen zur größten

Ehre angerechnet werden, und sie verdienen Nachsicht bei ihrem (kaum vermeidlichen) Verstoß wider die Schule, weil sie sich doch zu dieser auf den Fuß der bürgerlichen Gleichheit herablassen *). — Daß aber sein-wollende Philosophen vornehm thun, kann ihnen auf keine Weise nachgesehen werden, weil sie sich über ihre Zunftgenossen erheben, und deren unveräußerliches Recht der Freiheit und Gleichheit, in Sachen der bloßen Vernunft, verletzen.

Das Princip, durch Einfluß eines höheren Gefühls philosophiren zu wollen, ist unter allen am meisten für den vornehmen Ton gemacht; denn wer will mir mein Gefühl streiten? Kann ich nun noch glaubhaft machen, daß dieses Gefühl nicht blos subjectiv in mir sei, sondern einem Jeden angesonnen werden könne, mithin auch objectiv und als Erkenntnißstück, also nicht etwa blos als Be-

*) Es ist doch ein Unterschied zwischen Philosophiren und den Philosophen machen. Das Letztere geschieht im vornehmen Ton, wenn der Despotismus über die Vernunft des Volks, (ja wohl gar über seine eigene) durch Fesselung an einen blinden Glauben, für Philosophie ausgegeben wird. Dahin gehört dann z. B. „der Glaube an die Donnerlegion zu Zeiten des Mark Aurel", ingleichen „an das dem Apostaten Julian zum Possen unter dem Schutt von Jerusalem durch ein Wunder hervorgebrochene Feuer"; welcher für die eigentliche ächte Philosophie ausgegeben, und das Gegentheil derselben „der Köhlerunglaube" genannt wird, (gerade als ob die Kohlbrenner, tief in ihren Wäldern, dafür berüchtigt wären, in Ansehung der ihnen zugetragenen Mährchen, sehr ungläubisch zu sein;) wozu dann auch die Versicherung kommt, daß es mit der Philosophie seit schon zweitausend Jahren ein Ende habe, weil „der Stagirit für die Wissenschaft so viel erobert habe, daß er wenig Erhebliches mehr den Nachfolgern zu erspähen überlassen hat". So sind die Gleichmacher der politischen Verfassung nicht blos diejenigen, welche nach Rousseau wollen, daß die Staatsbürger insgesammt einander gleich seien, weil ein Jeder Alles ist; sondern auch diejenigen, welche wollen, daß alle einander gleichen, weil sie außer Einem insgesammt nichts seien, und sind Monarchisten aus Neid: die bald den Plato, bald den Aristoteles auf den Thron erheben, um, bei dem Bewußtsein ihres eigenen Unvermögens selbst zu denken, die verhaßte Vergleichung mit anderen zugleich Lebenden nicht auszustehen. Und so macht (vornehmlich durch den letzteren Ausspruch) der vornehme Mann dadurch den Philosophen, daß er allem ferneren Philosophiren durch Obscuriren ein Ende macht. — — Man kann dieses Phänomen nicht besser in seinem gehörigen Lichte darstellen, als durch die Fabel von Voß (Berl. Monatsschr. Novemb. 1795, letztes Blatt), ein Gedicht, das allein eine Hekatombe werth ist.

griff vernünftelt, sondern als Anschauung (Auffassung des Gegenstandes selbst) gelte; so bin ich in großem Vortheil über alle die, welche sich allererst rechtfertigen müssen, um sich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühmen zu dürfen. Ich kann daher in dem Tone eines Gebieters sprechen, der der Beschwerde überhoben ist, den Titel seines Besitzes zu beweisen (beati possidentes). — Es lebe also die Philosophie aus Gefühlen, die uns gerade zur Sache selbst führt! Weg mit der Vernünftelei aus Begriffen, die es nur durch den Umschweif allgemeiner Merkmale versucht, und die, ehe sie noch einen Stoff hat, den sie unmittelbar ergreifen kann, vorher bestimmte Formen verlangt, denen sie jenen Stoff unterlegen könne! Und gesetzt auch, die Vernunft kann sich über die Rechtmäßigkeit des Erwerbs dieser ihrer hohen Einsichten gar nicht weiter erklären, so bleibt es doch ein Factum: „die Philosophie hat ihre fühlbaren Geheimnisse*)."

---

*) Ein berühmter Besitzer derselben drückt sich hierüber so aus: „Solange die Vernunft, als Gesetzgeberin des Willens, zu dem Phänomen (versteht sich hier, freien Handlungen der Menschen) sagen muß: du gefällst mir — du gefällst mir nicht; solange muß sie die Phänomene als Wirkungen von Realitäten ansehen;" woraus er dann folgert: daß ihre Gesetzgebung nicht blos einer Form, sondern einer Materie (Stoffs, Zwecks) als Bestimmungsgrundes des Willens, bedürfe, d. i. ein Gefühl der Lust (oder Unlust) an einem Gegenstande müsse vorhergehen, wenn die Vernunft praktisch sein soll. — — Dieser Irrthum, der, wenn man ihn einschleichen ließe, alle Moral vertilgen und nichts, als die Glückseligkeits-Maxime, die eigentlich gar kein objectives Princip haben kann, (weil sie nach Verschiedenheit der Subjecte verschieden ist,) übrig lassen würde; dieser Irrthum, sage ich, kann nur durch folgenden Probirstein der Gefühle sicher ans Licht gestellt werden. Diejenige Lust (oder Unlust), die nothwendig vor dem Gesetz vorhergehen muß, damit die That geschehe, ist pathologisch; diejenige aber, vor welcher, damit diese geschehe, das Gesetz nothwendig vorhergehen muß, ist moralisch. Jene hat empirische Principien (die Materie der Willkühr), diese ein reines Princip a priori zum Grunde, (bei dem es lediglich auf die Form der Willensbestimmung ankommt.) — Hiemit kann auch der Trugschluß (fallacia caussae non caussae) leicht aufgedeckt werden, da der Eudämonist vorgibt: die Lust (Zufriedenheit), die ein rechtschaffener Mann im Prospect hat, um sie im Bewußtsein seines wohlgeführten Lebenswandels dereinst zu fühlen, (mithin die Aussicht auf seine künftige Glückseligkeit,) sei doch die eigentliche Triebfeder, seinen Lebenswandel wohl (dem Gesetze gemäß) zu führen. Denn da ich ihn vorher

Mit dieser vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenstandes, der doch blos in der reinen Vernunft angetroffen werden kann, hat es nun folgende Bewandniß. — Bisher hatte man nur von drei Stufen des Fürwahrhaltens, bis zum Verschwinden desselben in völlige Unwissenheit, gehört: dem Wissen, Glauben und Meinen*). Jetzt wird eine neue angebracht, die gar nichts mit der

---

als rechtschaffen und dem Gesetz gehorsam, d. i. als einen, bei dem das Gesetz vor der Lust vorhergeht, annehmen muß, um künftig im Bewußtsein seines wohlgeführten Lebenswandels eine Seelenlust zu fühlen; so ist es ein leerer Zirkel im Schließen, um die letztere, die eine Folge ist, zur Ursache jenes Lebenswandels zu machen.

Was aber gar den Synkretismus einiger Moralisten betrifft, die Eudämonie, wenngleich nicht ganz, doch zum Theil zum objectiven Princip der Sittlichkeit zu machen, (wenn man gleich, daß jene unvermerkt auch subjectiv auf die mit der Pflicht übereinstimmende Willensbestimmung des Menschen mit Einfluß habe, einräumt;) so ist das doch der gerade Weg, ohne alles Princip zu sein. Denn die sich einmengenden, von der Glückseligkeit entlehnten Triebfedern, ob sie zwar zu ebendenselben Handlungen, als die aus reinen moralischen Grundsätzen fließen, hinwirken, verunreinigen und schwächen doch zugleich die moralische Gesinnung selbst, deren Werth und hoher Rang eben darin besteht, unangesehen derselben, ja mit Ueberwindung aller ihrer Anpreisungen, keinem Anderen, als dem Gesetz seinen Gehorsam zu beweisen.

*) Man bedient sich des mittelsten Worts im theoretischen Verstande auch bisweilen als gleichbedeutend mit dem: etwas für wahrscheinlich halten; und da muß wohl bemerkt werden, daß von dem, was über alle mögliche Erfahrungsgrenze hinausliegt, weder gesagt werden kann, es sei wahrscheinlich, noch es sei unwahrscheinlich, mithin auch das Wort: Glaube, in Ansehung eines solchen Gegenstandes in theoretischer Bedeutung gar nicht Statt findet. — Unter dem Ausdruck: dieses oder jenes ist wahrscheinlich, versteht man ein Mittelding (des Fürwahrhaltens) zwischen Meinen und Wissen; und da geht es ihm so wie allen anderen Mitteldingen, daß man daraus machen kann, was man will. — Wenn aber Jemand z. B. sagt: es ist wenigstens wahrscheinlich, daß die Seele nach dem Tode lebe, so weiß er nicht, was er will. Denn wahrscheinlich heißt dasjenige, was für wahr gehalten, mehr als die Hälfte der Gewißheit (des zureichenden Grundes) auf seiner Seite hat. Die Gründe also müssen insgesammt ein partiales Wissen, einen Theil der Erkenntniß des Objects, worüber geurtheilt wird, enthalten. Ist nun der Gegenstand gar kein Object einer uns möglichen Erkenntniß, (dergleichen die Natur der Seele, als lebender Substanz auch außer der Verbindung mit einem Körper, d. i. als Geist ist,) so kann über die Möglichkeit derselben weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich, sondern gar nicht geurtheilt werden. Denn die vorgeblichen Er-

Logik gemein hat, die kein Fortschritt des Verstandes, sondern Vorempfindung (praevisio sensitiva) dessen sein soll, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d. i. Ahnung des Uebersinnlichen.

---

kenntnißgründe sind in einer Reihe, die sich dem zureichenden Grunde, mithin der Erkenntniß selbst gar nicht nähert, indem sie auf etwas Uebersinnliches bezogen werden, von dem, als einem solchem, kein theoretisches Erkenntniß möglich ist.

Ebenso ist es mit dem Glauben an ein Zeugniß eines Anderen, das etwas Uebersinnliches betreffen soll, bewandt. Das Fürwahrhalten eines Zeugnisses ist immer etwas Empirisches; und die Person, der ich auf ihr Zeugniß glauben soll, muß ein Gegenstand einer Erfahrung sein. Wird sie aber als ein übersinnliches Wesen genommen, so kann ich von ihrer Existenz selber, mithin daß es ein solches Wesen sei, welches mir dieses bezeugt, durch keine Erfahrung belehrt werden, (weil das sich selbst widerspricht,) auch nicht aus der subjectiven Unmöglichkeit, mir die Erscheinung eines mir gewordenen inneren Zurufs anders, als aus einem übernatürlichen Einfluß erklären zu können, darauf schließen; (zufolge dem, was eben von der Beurtheilung nach Wahrscheinlichkeit gesagt worden). Also gibt es keinen theoretischen Glauben an das Uebersinnliche.

In praktischer (moralisch-praktischer) Bedeutung aber ist ein Glaube an das Uebersinnliche nicht allein möglich, sondern er ist sogar mit dieser unzertrennlich verbunden. Denn die Summe der Moralität in mir, obgleich übersinnlich, mithin nicht empirisch, ist dennoch mit unverkennbarer Wahrheit und Auctorität (durch einen kategorischen Imperativ) gegeben, welche aber einen Zweck gebietet, der, theoretisch betrachtet, ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrschers, durch meine Kräfte allein, unausführbar ist (das höchste Gut). An ihn aber moralisch-praktisch glauben, heißt nicht seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man, jenen gebotenen Zweck zu verstehen, Aufklärung, und zu bewirken, Triebfedern bekomme; denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objectiv hinreichend; sondern um nach dem Ideal jenes Zwecks so zu handeln, als ob eine solche Weltregierung wirklich wäre; weil jener Imperativ, (der nicht das Glauben, sondern das Handeln gebietet,) auf Seiten des Menschen Gehorsam und Unterwerfung seiner Willkühr unter dem Gesetz, von Seiten des ihm einen Zweck gebietenden Willens aber zugleich ein dem Zweck angemessenes Vermögen, (das nicht das menschliche ist,) enthält, zu dessen Behuf die menschliche Vernunft zwar die Handlungen, aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) gebieten kann, als der nicht immer oder ganz in der Gewalt des Menschen ist. Es ist also in dem kategorischen Imperativ der der Materie nach praktischen Vernunft, welcher zum Menschen sagt: ich will, daß deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmen, schon die Voraussetzung eines gesetzgebenden Willens, der alle Gewalt enthält (des göttlichen), zugleich gedacht, und bedarf es nicht, besonders aufgedrungen zu werden.

Daß hierin nun ein gewiſſer myſtiſcher Tact, ein Ueberſprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung deſſen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimniſſen, oder vielmehr Hinhaltung mit ſolchen, eigentlich aber Verſtimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege, leuchtet von ſelbſt ein. Denn Ahnung iſt dunkle Vorerwartung, und enthält die Hoffnung eines Aufſchluſſes, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich iſt, wenn alſo jene transſcendent ſind und zu keinem eigenen Erkenntniß des Gegenſtandes führen können, nothwendig ein Surrogat derſelben, übernatürliche Mittheilung (myſtiſche Erleuchtung) verheißen müſſen; was dann der Tod aller Philoſophie iſt.

Plato der Akademiker ward alſo, obzwar ohne ſeine Schuld, (denn er gebrauchte ſeine intellectuellen Anſchauungen nur rückwärts zum Erklären der Möglichkeit eines ſynthetiſchen Erkenntniſſes a priori, nicht vorwärts, um es durch jene im göttlichen Verſtande lesbare Ideen zu erweitern,) der Vater aller Schwärmerei mit der Philoſophie. — Ich möchte aber nicht gern den (neuerlich ins Deutſche überſetzten) Plato den Briefſteller mit dem erſteren vermengen. Dieſer will, außer „den vier zur Erkenntniß gehörigen Dingen, dem Namen des Gegenſtandes, der Beſchreibung, der Darſtellung, und der Wiſſenſchaft, noch ein fünftes" (Rad am Wagen), „nämlich noch den Gegenſtand ſelbſt und ſein wahres Sein." — „Dieſes unveränderliche Weſen, das ſich nur in der Seele und durch die Seele anſchauen läßt, in dieſer aber, wie von einem ſpringenden Funken Feuers, ſich von ſelbſt ein Licht anzündet, will er" (als exaltirter Philoſoph) „ergriffen haben; von welchem man gleichwohl nicht reden könne, weil man ſofort ſeiner Unwiſſenheit überführt werden würde, am wenigſten zum Volk; weil jeder Verſuch dieſer Art ſchon gefährlich ſein würde, theils dadurch, daß dieſe hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung ausgeſetzt, theils," (was hier das einzige Vernünftige iſt,) „daß die Seele zu leeren Hoffnungen und zum eitlen Wahn der Kenntniß großer Geheimniſſe geſpannt werden dürfte."

Wer ſieht hier nicht den Myſtagogen, der nicht blos für ſich ſchwärmt, ſondern zugleich Klubbiſt iſt, und indem er zu ſeinen Adepten, im Gegenſatz von dem Volke, (worunter alle Uneingeweihete verſtanden werden,) ſpricht, mit ſeiner vorgeblichen Philoſophie vornehm thut! — Es ſei mir erlaubt, einige neuere Beiſpiele davon anzuführen.

In der neueren myſtiſch-platoniſchen Sprache heißt es: „Alle Philoſophie der Menſchen kann nur die Morgenröthe zeichnen; die Sonne muß geahnet werden." Aber Niemand kann doch eine Sonne ahnen, wenn er nicht ſelbſt ſchon eine geſehen hat; denn es könnte wohl ſein, daß auf unſerem Glob regelmäßig auf die Nacht Tag folgte, (wie in der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte,) ohne daß man, wegen des beſtändig bezogenen Himmels, jemals eine Sonne zu ſehen bekäme, und alle Geſchäfte gleichwohl nach dieſem Wechſel (des Tages und der Jahreszeit) ihren gehörigen Gang nähmen. Indeß würde in einem ſolchen Zuſtande der Dinge ein wahrer Philoſoph eine Sonne zwar nicht ahnen, (denn das iſt nicht ſeine Sache,) aber doch vielleicht darauf rathen können, um durch Annehmung einer Hypotheſe von einem ſolchen Himmelskörper jenes Phänomen zu erklären, und es auch ſo glücklich treffen können. — Zwar in die Sonne (das Ueberſinnliche) hinein ſehen, ohne zu erblinden, iſt nicht möglich; aber ſie in der Reflexe (der die Seele moraliſch erleuchtenden Vernunft), und ſelbſt in praktiſcher Abſicht hinreichend zu ſehen, wie der ältere Plato that, iſt ganz thunlich; wogegen die Neuplatoniker „uns ſicher nur eine Theaterſonne geben", weil ſie uns durch Gefühle (Ahnungen) d. i. blos das Subjective, was gar keinen Begriff von dem Gegenſtande gibt, täuſchen wollen, um uns mit dem Wahn einer Kenntniß des Objectiven hinzuhalten, was aufs Ueberſchwengliche angelegt iſt. — In ſolchen bildlichen Ausdrücken, die jenes Ahnen verſtändlich machen ſollen, iſt nun der platoniſirende Gefühlsphiloſoph unerſchöpflich; z. B. „der Göttin Weisheit ſo nahe zu kommen, daß man das Rauſchen ihres Gewandes vernehmen kann;" aber auch in Preiſung der Kunſt des Afterplato, „da er den Schleier der Iſis nicht aufheben kann,

ihn doch ſo dünne zu machen, daß man unter ihm die Göttin ahnen kann." Wie dünne, wird hiebei nicht geſagt; vermuthlich doch noch ſo dicht, daß man aus dem Geſpenſt machen kann, was man will; denn ſonſt wäre es ein Sehen, welches ja vermieden werden ſollte.

Zu eben demſelben Behuf werden nun, beim Mangel ſcharfer Beweiſe, „Analogien, Wahrſcheinlichkeiten", (von denen ſchon oben geredet worden,) „und Gefahr vor Entmannung der durch metaphyſiſche*) Sublimation ſo feinnervig gewordenen Vernunft, daß

*) Was der Neuplatoniker bisher geſprochen hat, iſt, was die Behandlung ſeines Thema betrifft, lauter Metaphyſik; und kann alſo nur die formalen Principien der Vernunft angehen. Sie ſchiebt aber auch eine Hyperphyſik, d. i. nicht etwa Principien der praktiſchen Vernunft, ſondern eine Theorie von der Natur des Ueberſinnlichen (von Gott, dem menſchlichen Geiſt) unvermerkt mit unter, und will dieſe „nicht ſo gar fein" geſponnen wiſſen. Wie gar nichts aber eine Philoſophie, die hier die Materie (das Object) der reinen Vernunftbegriffe betrifft, ſei, wenn ſie (in der transſcendentalen Theologie) nicht von allen empiriſchen Fäden ſorgfältig abgelöſet worden, mag durch folgendes Beiſpiel erläutert werden.

Der transſcendentale Begriff von Gott, als dem allerrealſten Weſen, kann in der Philoſophie nicht umgangen werden, ſo abſtract er auch iſt; denn er gehört zum Verbande und zugleich zur Läuterung aller concreten, die nachher in die angewandte Theologie und Religionslehre hineinkommen mögen. Nun fragt ſich: ſoll ich mir Gott als Inbegriff (complexus, aggregatum) aller Realitäten, oder als oberſten Grund derſelben denken? Thue ich das Erſtere, ſo muß ich von dieſem Stoff, woraus ich das höchſte Weſen zuſammenſetze, Beiſpiele anführen, damit der Begriff derſelben nicht gar leer und ohne Bedeutung ſei. Ich werde ihm alſo Verſtand, oder auch einen Willen u. dgl. als Realitäten beilegen. Nun iſt aber der Verſtand, den ich kenne, ein Vermögen zu denken d. i. ein discurſives Vorſtellungsvermögen, oder ein ſolches, was durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein iſt, (von deren Unterſchiede ich alſo im Denken abſtrahiren muß,) mithin nicht ohne Beſchränkung des Subjects möglich iſt. Folglich iſt ein göttlicher Verſtand nicht für ein Denkungsvermögen anzunehmen. Ich habe aber von einem anderen Verſtande, der etwa ein Anſchauungsvermögen wäre, nicht den mindeſten Begriff; folglich iſt der von einem Verſtande, den ich in dem höchſten Weſen ſetze, völlig ſinnleer. — Ebenſo: wenn ich in ihm eine andere Realität, einen Willen, ſetze, durch den er Urſache aller Dinge außer ihm iſt, ſo muß ich einen ſolchen annehmen, bei welchem ſeine Zufriedenheit (acquiescentia) durchaus nicht vom Daſein der Dinge außer ihm abhängt; denn das wäre Einſchränkung (negatio). Nun habe ich wiederum nicht den mindeſten Begriff, kann auch kein Beiſpiel von einem Willen geben, bei welchem das Subject nicht ſeine Zufriedenheit auf dem Gelingen ſeines

ſie in dem Kampf mit dem Laſter ſchwerlich werde beſtehen können," als Argument aufgeboten; da doch eben in dieſen Principien a priori

---

Wollens gründete, der alſo nicht von dem Daſein des äußeren Gegenſtandes abhinge. Alſo iſt der Begriff von einem Willen des höchſten Weſens, als einer ihm inhärirenden Realität, ſowie der vorige, entweder ein leerer, oder, (welches noch ſchlimmer iſt,) ein anthropomorphiſtiſcher Begriff, der, wenn er, wie unvermeidlich iſt, ins Praktiſche gezogen wird, alle Religion verdirbt, und ſie in Idololatrie verwandelt. — Mache ich mir aber vom **ens realissimum** den Begriff als Grund aller Realität, ſo ſage ich: Gott iſt das Weſen, welches den Grund Alles deſſen in der Welt enthält, wozu wir Menſchen einen Verſtand anzunehmen nöthig haben, (z. B. alles Zweckmäßigen in derſelben;) er iſt das Weſen, von welchem das Daſein aller Weltweſen ſeinen Urſprung hat, nicht aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur (**per emanationem**), ſondern nach einem Verhältniſſe, wozu wir Menſchen einen freien Willen annehmen müſſen, um uns die Möglichkeit deſſelben verſtändlich zu machen. Hier kann uns nun, was die Natur des höchſten Weſens (objectiv) ſei, ganz unerforſchlich und ganz außer der Sphäre aller uns möglichen theoretiſchen Erkenntniß geſetzt ſein, und doch (ſubjectiv) dieſen Begriffen Realität in praktiſcher Rückſicht (auf den Lebenswandel) übrig bleiben; in Beziehung auf welche auch allein eine Analogie des göttlichen Verſtandes und Willens mit dem des Menſchen und deſſen praktiſcher Vernunft angenommen werden kann, ungeachtet theoretiſch betrachtet dazwiſchen gar keine Analogie Statt findet. Aus dem moraliſchen Geſetz, welches uns unſere eigene Vernunft mit Auctorität vorſchreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an ſich ſelbſt, geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns ſelbſt zu machen die praktiſche reine Vernunft nöthigt.

Wenn daher Einer von den Kraftmännern, welche neuerdings mit Begeiſterung eine Weisheit verkündigen, die ihnen keine Mühe macht, weil ſie dieſe Göttin beim Zipfel ihres Gewandes erhaſcht und ſich ihrer bemächtigt zu haben vorgeben, ſagt: „er verachte denjenigen, der ſich ſeinen Gott zu machen denkt;" ſo gehört das zu den Eigenheiten ihrer Kaſte, deren Ton (als beſonders Begünſtigter) vornehm iſt. Denn es iſt für ſich ſelbſt klar, daß ein Begriff, der aus unſerer Vernunft hervorgehen muß, von uns ſelbſt gemacht ſein müſſe. Hätten wir ihn von irgend einer Erſcheinung (einem Erfahrungsgegenſtande) abnehmen wollen, ſo wäre unſer Erkenntnißgrund empiriſch, und zur Gültigkeit für Jedermann, mithin zu der apodiktiſchen praktiſchen Gewißheit, die ein allgemein verbindendes Geſetz haben muß, untauglich. Vielmehr müßten wir eine Weisheit, die uns perſönlich erſchiene, zuerſt an jenen von uns ſelbſt gemachten Begriff, als das Urbild, halten, um zu ſehen, ob dieſe Perſon auch dem Charakter jenes ſelbſtgemachten Urbildes entſpreche; und ſelbſt alsdann noch, wenn wir nichts an ihr antreffen, was dieſem widerſpricht, iſt es doch ſchlechterdings unmöglich, die Angemeſſenheit mit demſelben anders, als durch ſinnliche Erfahrung, (weil der Gegenſtand überſinnlich iſt,) zu erkennen; welches ſich widerſpricht. Die Theophanie macht alſo aus der Idee des Plato ein Idol, welches nicht anders, als abergläubiſch ver-

die praktiſche Vernunft ihre ſonſt nie geahnte Stärke recht fühlt, und vielmehr durchs untergeſchobene Empiriſche, (welches ebendarum zur allgemeinen Geſetzgebung untauglich iſt,) entmannt und gelähmt wird.

Endlich ſetzt die allerneueſte deutſche Weisheit ihren Aufruf, durchs Gefühl zu philoſophiren, (nicht etwa, wie die um verſchiedene Jahre ältere, durch Philoſophie das ſittliche Gefühl in Bewegung und Kraft zu verſetzen,) auf eine Probe aus, bei der ſie nothwendig verlieren muß. Ihre Ausforderung lautet: „das ſicherſte Kennzeichen der Aechtheit der Menſchenphiloſophie iſt nicht das, daß ſie uns gewiſſer, ſondern daß ſie uns beſſer mache.“ — Von dieſer Probe kann nicht verlangt werden, daß das (durchs Geheimnißgefühl bewirkte) Beſſerwerden des Menſchen von einem deſſen Moralität auf der Probirkapelle unterſuchenden Münzwardein atteſtirt werde; denn den Schroot guter Handlungen kann zwar Jeder leicht wägen, aber, wie viel auf die Mark Fein ſie in der Geſinnung enthalten, wer kann darüber ein öffentlich geltendes Zeugniß ablegen? Und ein ſolches müßte es doch ſein, wenn dadurch bewieſen werden ſoll, daß jenes Gefühl überhaupt beſſere Menſchen mache, wogegen die wiſſenſchaftliche Theorie unfruchtbar und thatlos ſei. Den Probirſtein hiezu kann alſo keine Erfahrung liefern, ſondern er muß allein in der praktiſchen Vernunft, als a priori gegeben, geſucht werden. Die innere Erfahrung und das Gefühl, (welches an ſich empiriſch und hiemit zufällig iſt,) wird allein durch die Stimme der Vernunft (dictamen rationis), die zu Jedermann deutlich ſpricht und einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß fähig iſt, aufgeregt, nicht aber etwa durchs Gefühl eine beſondere praktiſche Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich iſt; weil jene ſonſt nie allgemeingültig ſein könnte. Man muß alſo a priori ein-

---

ehrt werden kann; wogegen die Theologie, die von Begriffen unſerer eigenen Vernunft ausgeht, ein Ideal aufſtellt, welches uns Anbetung abzwingt, da es ſelbſt aus den heiligſten von der Theologie unabhängigen Pflichten entſpringt.

ſehen können, welches Princip beſſere Menſchen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unabläſſig an ihre Seele bringt und auf den mächtigen Eindruck Acht gibt, den es auf ſie macht.

Nun findet jeder Menſch in ſeiner Vernunft die Idee der Pflicht und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn ſich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorſam gegen ſie verſuchen. Er iſt überzeugt, daß, wenn auch die letzteren insgeſammt vereinigt ſich gegen jene verſchwören, die Majeſtät des Geſetzes, welches ihm ſeine eigene Vernunft vorſchreibt, ſie doch alle unbedenklich überwiegen müſſe, und ſein Wille alſo auch dazu vermögend ſei. Alles dieſes kann und muß dem Menſchen, wenngleich nicht wiſſenſchaftlich, doch deutlich vorgeſtellt werden, damit er ſowohl der Auctorität ſeiner ihm gebietenden Vernunft, als auch ihrer Gebote ſelbſt gewiß ſei; und iſt ſofern Theorie. — Nun ſtelle ich den Menſchen auf, wie er ſich ſelbſt fragt: was iſt das in mir, welches macht, daß ich die innigſten Anlockungen meiner Triebe und alle Wünſche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Geſetze aufopfern kann, welches mir keinen Vortheil zum Erſatz verſpricht, und keinen Verluſt bei Uebertretung deſſelben androht; ja das ich nur um deſto inniglicher verehre, je ſtrenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Dieſe Frage regt durch das Erſtaunen über die Größe und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menſchheit, und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimniſſes, welches ſie verhüllt, (denn die Antwort: es iſt die Freiheit, wäre tautologiſch, weil dieſe eben das Geheimniß ſelbſt ausmacht,) die ganze Seele auf. Man kann nicht ſatt werden, ſein Augenmerk darauf zu richten und in ſich ſelbſt eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht; und dieſe Bewunderung iſt eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn, über die Lehren der Moral von Schulen und Kanzeln, noch die Darſtellung dieſes Geheimniſſes eine beſondere oft wiederholte Beſchäftigung der Lehre ausmachte, tief in die Seele eindringen und nicht ermangeln würde, die Menſchen moraliſch beſſer zu machen.

Hier iſt nun das, was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein feſter Punct, woran die Vernunft ihren Hebel anſetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, ſondern blos an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerſchütterliche moraliſche Geſetz, als ſichere Grundlage daliegt, anzulegen, um den menſchlichen Willen, ſelbſt beim Widerſtande der ganzen Natur, durch ihre Grundſätze zu bewegen. Das iſt nun das Geheimniß, welches nur nach langſamer Entwicklung der Begriffe des Verſtandes und ſorgfältig geprüften Grundſätzen, alſo nur durch Arbeit fühlbar werden kann. — Es iſt nicht empiriſch (der Vernunft zur Auflöſung aufgeſtellt), ſondern a priori (als wirkliche Einſicht innerhalb der Grenze unſerer Vernunft) gegeben, und erweitert ſogar das Vernunfterkenntniß, aber nur in praktiſcher Rückſicht, bis zum Ueberſinnlichen; nicht etwa durch ein Gefühl, welches Erkenntniß begründete (das myſtiſche), ſondern durch ein deutliches Erkenntniß, welches auf Gefühl (das moraliſche) hinwirkt. — Der Ton des ſich dünkenden Beſitzers dieſes wahren Geheimniſſes kann nicht vornehm ſein; denn nur das dogmatiſche oder hiſtoriſche Wiſſen bläht auf. Das durch Kritik ſeiner eigenen Kunſt herabgeſtimmte des Erſteren nöthigt unvermeidlich zur Mäßigung in Anſprüchen (Beſcheidenheit); die Anmaßung des Letzteren aber, die Beleſenheit im Plato und den Claſſikern, die nur zur Cultur des Geſchmacks gehört, kann nicht berechtigen, mit ihr den Philoſophen machen zu wollen.

Die Rüge dieſes Anſpruchs ſchien mir jetziger Zeit nicht überflüſſig zu ſein, wo Ausſchmückung mit dem Titel der Philoſophie eine Sache der Mode geworden, und der Philoſoph der Viſion, (wenn man einen ſolchen einräumt,) wegen der Gemächlichkeit, die Spitze der Einſicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen, unbemerkt einen großen Anhang um ſich verſammeln könnte, (wie denn Kühnheit anſteckend iſt;) welches die Polizei im Reiche der Wiſſenſchaften nicht dulden kann.

Die wegwerfende Art, über das Formale in unſerer Erkenntniß, (welches doch das hauptſächlichſte Geſchäft der Philoſophie iſt,) als eine Pedanterei, unter dem Namen „einer Formgebungs-

manufactur" abzusprechen, bestätigt diesen Verdacht, nämlich einer geheimen Absicht: unter dem Aushängeschilde der Philosophie in der That alle Philosophie zu verbannen und als Sieger über sie vornehm zu thun, (**pedibus subjecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo** *Lucret.*) — Wie wenig aber dieser Versuch unter Beleuchtung einer immer wachsamen Kritik gelingen könne, ist aus folgendem Beispiel zu ersehen.

In der Form besteht das Wesen der Sache, (**forma dat esse rei**, hieß es bei den Scholastikern,) sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll. Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen), und selbst die reine Mathematik ist nichts Anderes, als eine Formenlehre der reinen Anschauung; sowie die Metaphysik, als reine Philosophie, ihr Erkenntniß zu oberst auf Denkformen gründet, unter welche nachher jedes Object (Materie der Erkenntniß) subsumirt werden mag. Auf diesen Formen beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses **a priori**, welches wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können. — Den Uebergang aber zum Uebersinnlichen, wozu uns die Vernunft unwiderstehlich treibt und den sie nur in moralisch-praktischer Rücksicht thun kann, bewirkt sie auch allein durch solche (praktische) Gesetze, welche nicht die Materie der freien Handlungen (ihren Zweck), sondern nur ihre Form, die Tauglichkeit ihrer Maximen zur Allgemeinheit einer Gesetzgebung überhaupt, zum Princip machen. In beiden Feldern (des Theoretischen und Praktischen) ist es nicht eine plan- oder gar fabrikenmäßig (zu Behuf des Staats) eingerichtete willkührliche Formgebung, sondern eine vor aller, das gegebene Object handhabender Manufactur, ja ohne einen Gedanken daran, vorhergehende fleißige und sorgsame Arbeit des Subjects, sein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen; hingegen wird der Ehrenmann, der für die Vision des Uebersinnlichen ein Orakel eröffnet, nicht von sich ablehnen können, es auf eine mechanische Behandlung der Köpfe angelegt, und ihr den Namen der Philosophie nur Ehren halber beigegeben zu haben.

Aber, wozu nun aller dieſer Streit zwiſchen zwei Parteien, die im Grunde eine und dieſelbe gute Abſicht haben, nämlich die, weiſe und rechtſchaffen zu machen? Es iſt ein Lärm um nichts, Veruneinigung aus Mißverſtande, bei der es keiner Ausſöhnung, ſondern nur einer wechſelſeitigen Erklärung bedarf, um einen Vertrag, der die Eintracht fürs Künftige noch inniger macht, zu ſchließen.

Die verſchleierte Göttin, vor der wir beiderſeits unſere Kniee beugen, iſt das moraliſche Geſetz in uns, in ſeiner unverletzlichen Majeſtät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verſtehen auch gar wohl ihr Gebot; ſind aber beim Anhören im Zweifel, ob ſie von dem Menſchen, aus der Machtvollkommenheit ſeiner eigenen Vernunft ſelbſt, oder ob ſie von einem Anderen, deſſen Weſen ihm unbekannt iſt und welches zum Menſchen durch ſeine eigene Vernunft ſpricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht beſſer, uns dieſer Nachforſchung gar zu überheben; da ſie blos ſpeculativ iſt, und was uns zu thun obliegt (objectiv), immer daſſelbe bleibt, man mag eines oder das andere Princip zum Grunde legen; nur daß das didaktiſche Verfahren, das moraliſche Geſetz in uns auf deutliche Begriffe nach logiſcher Lehrart zu bringen, eigentlich allein philoſophiſch, dasjenige aber, jenes Geſetz zu perſonificiren und aus der moraliſch gebietenden Vernunft eine verſchleierte Iſis zu machen, (ob wir dieſer gleich keine anderen Eigenſchaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden werden,) eine äſthetiſche Vorſtellungsart ebendeſſelben Gegenſtandes iſt; deren man ſich wohl hinten nach, wenn durch erſtere die Principien ſchon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch ſinnliche, obzwar nur analogiſche Darſtellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in ſchwärmeriſche Viſionen zu gerathen, die der Tod aller Philoſophie ſind.

Jene Göttin alſo ahnen zu können, würde ein Ausdruck ſein, der nichts mehr bedeutet, als: durch ſein moraliſches Gefühl zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Principien, wovon jenes abhängt, ſich hat deutlich machen können; welche Ahnung eines Geſetzes, ſobald es durch ſchulgerechte Behandlung in

klare Einsicht übergeht, das eigentliche Geschäft der Philosophie ist, ohne welche jener Ausspruch der Vernunft die Stimme eines Orakels*), welches allerlei Auslegungen ausgesetzt ist, sein würde.

Uebrigens, „wenn", ohne diesen Vorschlag zum Vergleich anzunehmen, wie Fontenelle bei einer anderen Gelegenheit sagte: „Hr. N. doch durchaus an die Orakel glauben will; so kann es ihm Niemand wehren."

---

*) Diese Geheimnißkrämerei ist von ganz eigener Art. Die Adepten derselben haben dessen kein Hehl, daß sie ihr Licht beim Plato angezündet haben; und dieser vorgebliche Plato gesteht frei, daß, wenn man ihn fragt, worin es denn bestehe, (was dadurch aufgeklärt werde,) er es nicht zu sagen wisse. Aber desto besser! Denn da versteht es sich von selbst, daß er, ein anderer Prometheus, den Funken dazu unmittelbar dem Himmel entwandt habe. So hat man gut im vornehmen Ton reden, wenn man von altem erblichen Adel ist und sagen kann: „In unseren altklugen Zeiten pflegt bald Alles, was aus Gefühl gesagt oder gethan wird, für Schwärmerei gehalten zu werden. Armer Plato, wenn du nicht das Siegel des Alterthums auf dir hättest; und wenn man, ohne dich gelesen zu haben, einen Anspruch auf Gelehrsamkeit machen könnte, wer würde dich in dem prosaischen Zeitalter, in welchem das die höchste Weisheit ist, nichts zu sehen, als was vor den Füßen liegt, und nichts anzunehmen, als was man mit Händen greifen kann, noch lesen wollen?" — Aber dieser Schluß ist zum Unglück nicht folgerecht: er beweiset zu viel. Denn Aristoteles, ein äußerst prosaischer Philosoph, hat doch gewiß auch das Siegel des Alterthums auf sich, und nach jenem Grundsatze den Anspruch darauf, gelesen zu werden! — Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch; und ein Vorschlag, jetzt wiederum poetisch zu philosophiren, möchte so wohl aufgenommen werden, als der für den Kaufmann: seine Handelsbücher künftig nicht in Prose, sondern in Versen zu schreiben.

IX.

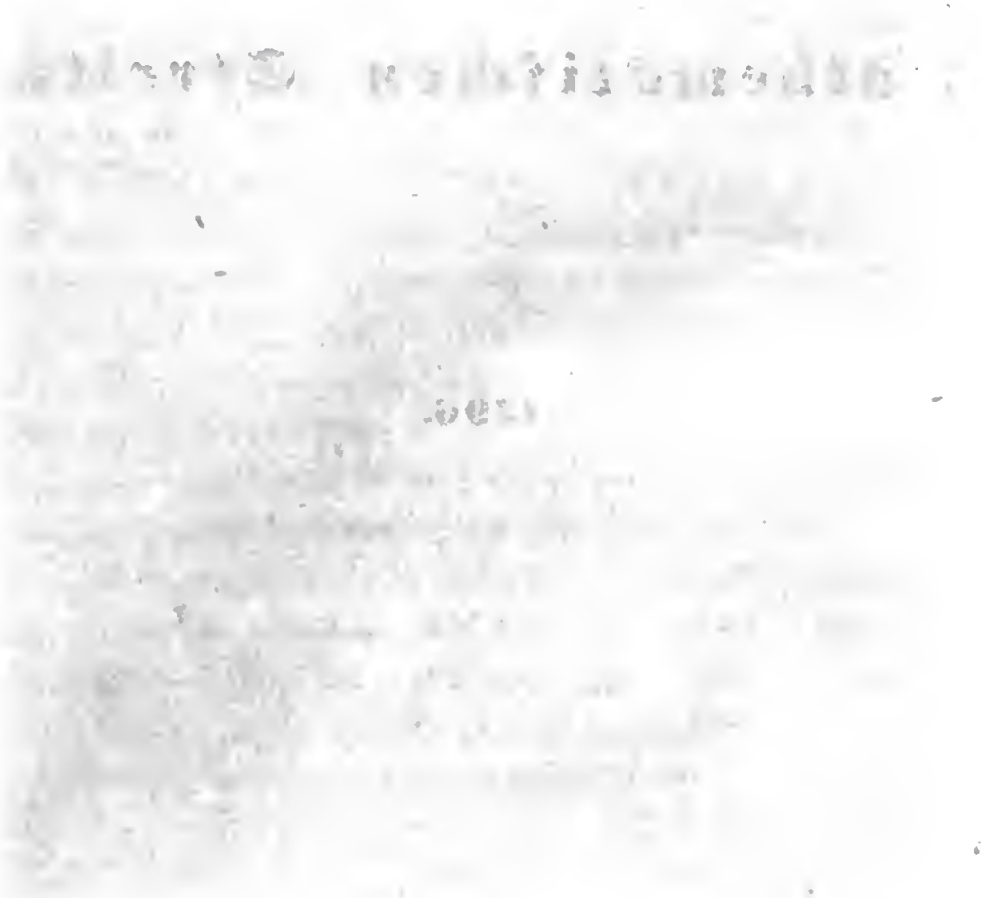
Ausgleichung

eines

auf Mißverſtand beruhenden

mathematiſchen Streits.

1796.



In einer Abhandlung der Berl. Monatsschr. (Mai 1796 S. 395. 396 †)) hatte ich, unter anderen Beispielen von der Schwärmerei, zu welcher Versuche über mathematische Gegenstände zu philosophiren verleiten können, auch dem Pythagorischen Zahlenmystiker die Frage in den Mund gelegt: „was macht, daß das rationale Verhältniß der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein kann?" — Ich hatte also diesen Satz für wahr angenommen; Hr. Doctor und Professor Reimarus aber widerlegt ihn, und beweiset (Berl. Monatsschr. August, Nr. 6): daß mehrere Zahlen, als die genannten, im gedachten Verhältnisse stehen können.

Nichts scheint also klarer zu sein, als daß wir uns in einem wirklichen mathematischen Streit, (dergleichen überhaupt beinahe unerhört ist,) begriffen finden. Es ist aber bloser Mißverstand mit dieser Entzweiung. Der Ausdruck wird von Jedem der beiden in anderer Bedeutung genommen; sobald man sich also gegen einander verständigt hat, verschwindet der Streit, und beide Theile haben Recht. — Satz und Gegensatz stehen nun so im Verhältnisse.

R. sagt (wenigstens denkt er sich seinen Satz so): „in der unendlichen Menge aller möglichen Zahlen (zerstreut gedacht) gibt es, was die Seiten des rechtwinkligen Dreiecks betrifft, mehr rationale Verhältnisse, als das der Zahlen 3, 4, 5."

K. sagt (wenigstens denkt er sich den Gegensatz so): „in der unendlichen Reihe aller in der natürlichen Ordnung (von 0 an, durch continuirliche Vermehrung mit 1) fortschreitenden Zahlen gibt es unter denen einander unmittelbar

†) S. oben S. 180.

folgenden (also verbunden gedacht) kein rationales Verhältniß jener Seiten, als nur das der Zahlen 3, 4, 5."

Beide Sätze haben strenge Beweise für sich; und keiner von beiden (vermeintlichen) Gegnern hat das Verdienst, der erste Erfinder dieser Beweise zu sein.

Also kommt es nur darauf an: auszumachen, auf wem die Schuld dieses Mißverstandes hafte. — Wäre das Thema rein mathematisch, so würde sie K. tragen müssen; denn der Satz drückt die genannte Eigenschaft der Zahlen, (ohne an eine Reihe derselben zu denken,) allgemein aus. Allein hier soll es ja nur zum Beispiel des Unfugs dienen, welchen die Pythagorische Mystik der Zahlen mit der Mathematik treibt, wenn man über deren Sätze philosophiren will: und da konnte wohl vorausgesetzt werden, man werde jenen Gegensatz in der Bedeutung nehmen, in welcher ein Mystiker etwas Sonderbares und ästhetisch Merkwürdiges unter den Zahleigenschaften zu finden glauben konnte; dergleichen eine, auf drei einander zunächst verwandte Zahlen in der unendlichen Reihe derselben eingeschränkte Verbindung ist; wenn gleich die Mathematik hier nichts zu bewundern antrifft.

Daß also Hr. Reimarus mit dem Beweise eines Satzes, den, so viel ich weiß, noch Niemand bezweifelt hat, unnöthiger Weise bemüht worden, wird er mir hoffentlich nicht zur Schuld anrechnen.

X.

Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten.

1798.

Dem Herrn

Carl Friedrich Stäudlin

Doctor und Professor

in Göttingen

zugeeignet

von dem Verfasser.

Digitized by Google

Vorrede.

Gegenwärtige Blätter, denen eine aufgeklärte, den menschlichen Geist seiner Fesseln entschlagende, und, eben durch diese Freiheit im Denken, desto bereitwilligeren Gehorsam zu bewirken geeignete Regierung jetzt den Ausflug verstattet, — mögen auch zugleich die Freiheit verantworten, die der Verfasser sich nimmt von dem, was bei diesem Wechsel der Dinge ihn selbst angeht, eine kurze Geschichtserzählung voran zu schicken.

König Friedrich Wilhelm II., ein tapferer, redlicher, menschenliebender, und — von gewissen Temperamentseigenschaften abgesehen — durchaus vortrefflicher Herr, der auch mich persönlich kannte und von Zeit zu Zeit Aeußerungen seiner Gnade an mich gelangen ließ, hatte auf Anregung eines Geistlichen, nachmals zum Minister im geistlichen Departement erhobenen Mannes, dem man billiger Weise auch keine andere, als auf seine innere Ueberzeugung sich gründende gut gemeinte Absichten unterzulegen Ursache hat, — im Jahr 1788 ein Religionsedict, bald nachher ein die Schriftstellerei überhaupt sehr einschränkendes, mithin auch jenes mit schärfendes Censuredict ergehen lassen. Man kann nicht in Abrede ziehen, daß gewisse Vorzeichen, die der Explosion, welche nachher erfolgte, vorhergingen, der Regierung die Nothwendigkeit einer Reform in jenem Fache anräthig machen mußten; welches auf dem stillen Wege des akademischen Unterrichts künftiger öffentlicher Volkslehrer zu erreichen war; denn diese hatten, als junge Geistliche, ihren Kanzelvortrag auf solchen Ton gestimmt, daß, wer Scherz versteht, sich durch solche Lehrer eben nicht wird bekehren lassen.

Indessen daß nun das Religionsedict auf einheimische sowohl

als auswärtige Schriftsteller lebhaften Einfluß hatte, kam auch meine Abhandlung, unter dem Titel: „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft" heraus *), und da ich, um keiner Schleichwege beschuldigt zu werden, allen meinen Schriften meinen Namen vorsetze, so erging an mich im Jahr 1794 folgendes Königl. Rescript; von welchem es merkwürdig ist, daß es, da ich nur meinem vertrautesten Freunde die Existenz desselben bekannt machte, es auch nicht eher, als jetzt öffentlich bekannt wurde.

Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm,
König von Preußen ꝛc. ꝛc.

Unseren gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums mißbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft", desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen gethan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Besseren versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen Unsere, Euch sehr wohl bekannte, landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehsten Eure gewissenhafteste Verantwortung, und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin Nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unsere landesväterliche Intention je

*) Diese Betitelung war absichtlich so gestellt; damit man jene Abhandlung nicht dahin deutete: als sollte sie die Religion aus bloser Vernunft (ohne Offenbarung) bedeuten. Denn das wäre zu viel Anmaßung gewesen; weil es doch sein konnte, daß die Lehren derselben von übernatürlich inspirirten Männern herrührten; sondern daß ich nur dasjenige, was im Text der für geoffenbart geglaubten Religion, der Bibel, auch durch bloße Vernunft erkannt werden kann, hier in einem Zusammenhange vorstellig machen wollte.

mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnade gewogen. Berlin, den 1. October 1794.

Auf Seiner Königl. Majestät allergnädigsten Specialbefehl.

Woellner.

ab extra. — Dem würdigen und hochgelahrten Unserem Professor auch lieben getreuen Kant

zu

Königsberg

in Preußen

praesentat. d. 12. Oct. 1794.

Worauf meiner Seits folgende allerunterthänigste Antwort abgestattet wurde.

Allergnädigster ꝛc. ꝛc.

Ew. Königl. Maj. allerhöchster, den 1sten October c. an mich ergangener, und den 12ten ejusd. mir gewordener Befehl, legt es mir zur devotesten Pflicht auf: Erstlich: „wegen des Mißbrauchs meiner Philosophie, in Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heil. Schrift und des Christenthums, namentlich in meinem Buch: „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft", desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen und der hiedurch auf mich fallenden Schuld der Uebertretung meiner Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen die höchste mir sehr wohl bekannte landesväterliche Absichten, eine gewissenhafte Verantwortung beizubringen." Zweitens auch, „nichts dergleichen künftighin mir zu Schulden kommen zu lassen." — In Ansehung beider Stücke ermangele nicht den Beweis meines allerunterthänigsten Gehorsams Ew. Königl. Maj. in folgender Erklärung zu Füßen zu legen:

Was das Erste, nämlich die gegen mich erhobene Anklage betrifft, so ist meine gewissenhafte Verantwortung folgende:

Daß ich als Lehrer der Jugend, d. i., wie ich es verstehe,

in akademiſchen Vorleſungen, niemals Beurtheilung der heil. Schrift und des Chriſtenthums eingemiſcht habe, noch habe einmiſchen können, würden ſchon die von mir zum Grunde gelegten Handbücher Baumgartens, als welche allein einige Beziehung auf einen ſolchen Vortrag haben dürften, beweiſen; weil in dieſen nicht einmal ein Titel von Bibel und Chriſtenthum enthalten iſt, und als bloſer Philoſophie auch nicht enthalten ſein kann; der Fehler aber über die Grenzen einer vorhabenden Wiſſenſchaft auszuſchweifen, oder ſie in einander laufen zu laſſen, mir, der ich ihn jederzeit gerügt und dawider gewarnt habe, am wenigſten wird vorgeworfen werden können:

Daß ich auch nicht etwa als Volkslehrer, in Schriften, namentlich nicht im Buche: „Religion innerhalb den Grenzen u. ſ. w.," mich gegen die allerhöchſte, mir bekannte landesväterliche Abſichten vergangen, d. i. der öffentlichen Landesreligion Abbruch gethan habe; welches ſchon daraus erhellt, daß jenes Buch dazu gar nicht geeignet, vielmehr für das Publicum ein unverſtändliches, verſchloſſenes Buch, und nur eine Verhandlung zwiſchen Facultätsgelehrten vorſtellt, wovon das Volk keine Notiz nimmt; in Anſehung deren aber die Facultäten ſelbſt frei bleiben, nach ihrem beſten Wiſſen und Gewiſſen öffentlich zu urtheilen, und nur die eingeſetzten Volkslehrer (in Schulen und auf Kanzeln) an dasjenige Reſultat jener Verhandlungen, was die Landesherrſchaft zum öffentlichen Vortrage für dieſe ſanctionirt, gebunden werden, und zwar darum, weil die letztere ſich ihren eigenen Religionsglauben auch nicht ſelbſt ausgedacht, ſondern ihn nur auf demſelben Wege, nämlich der Prüfung und Berichtigung durch dazu ſich qualificirende Facultäten, (die theologiſche und philoſophiſche,) hat überkommen können, mithin die Landesherrſchaft dieſe nicht allein zuzulaſſen, ſondern auch von ihnen zu fordern berechtigt iſt, Alles, was ſie einer öffentlichen Landesreligion zuträglich finden, durch ihre Schriften zur Kenntniß der Regierung gelangen zu laſſen.

Daß ich in dem genannten Buche, weil es gar keine Würdigung des Chriſtenthums enthält, mir auch keine Abwürdigung deſſelben habe zu Schulden kommen laſſen. Denn eigentlich enthält

es nur die Würdigung der natürlichen Religion. Die Anführung einiger biblischer Schriftstellen, zur Bestätigung gewisser reiner Vernunftlehren der Religion, kann allein zu diesem Mißverstande Veranlassung gegeben haben. Aber der sel. Michaelis, der in seiner philosophischen Moral ebenso verfuhr, erklärte sich schon hierüber dahin, daß er dadurch weder etwas Biblisches in die Philosophie hinein, noch etwas Philosophisches aus der Bibel heraus zu bringen gemeint sei, sondern nur seinen Vernunftsätzen, durch wahre oder vermeinte Einstimmung mit Anderer, (vielleicht Dichter und Redner) Urtheile, Licht und Bestätigung gäbe. — Wenn aber die Vernunft hiebei so spricht, als ob sie für sich selbst hinlänglich, die Offenbarungslehre also überflüssig wäre, (welches, wenn es objectiv so verstanden werden sollte, wirklich für Abwürdigung des Christenthums gehalten werden müßte,) so ist dieses wohl nichts, als der Ausdruck der Würdigung ihrer selbst; nicht nach ihrem Vermögen, nach dem †), was sie als zu thun vorschreibt, sofern aus ihr allein Allgemeinheit, Einheit und Nothwendigkeit der Glaubenslehren hervorgeht, die das Wesentliche einer Religion überhaupt ausmachen, welches im Moralischpraktischen, (dem, was wir thun sollen,) besteht, wogegen das, was wir auf historische Beweisgründe zu glauben Ursache haben, (denn hiebei gilt kein Sollen,) d. i. die Offenbarung, als an sich zufällige Glaubenslehre, für außerwesentlich, darum aber doch nicht für unnöthig und überflüssig angesehen wird; weil sie den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieser nicht ableugnet, z. B. in den Fragen über den Ursprung des Bösen, den Uebergang von diesem zum Guten, die Gewißheit des Menschen im letzteren Zustande zu sein u. dgl., zu ergänzen dienlich, und als Befriedigung eines Bedürfnisses dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und Personen mehr oder weniger beizutragen behülflich ist.

Daß ich ferner meine große Hochachtung für die biblische Glau-

†) Hier scheint etwas zu fehlen, etwa: „was sie wissen kann, sondern nach dem".

benslehre im Christenthum unter anderen auch durch die Erklärung in demselben obbenannten Buche, bewiesen habe, daß die Bibel, als das beste vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig seelenbessernden Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung darin von mir angepriesen, und daher auch die Unbescheidenheit gegen die theoretischen, Geheimniß enthaltenden Lehren derselben, in Schulen oder auf Kanzeln, oder in Volksschriften, (denn in Facultäten muß es erlaubt sein,) Einwürfe und Zweifel dagegen zu erregen von mir getadelt und für Unfug erklärt worden; welches aber noch nicht die größte Achtungsbezeugung für das Christenthum ist. Denn die hier aufgeführte Zusammenstimmung desselben mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben, ist die beste und dauerhafteste Lobrede desselben; weil eben dadurch, nicht durch historische Gelehrsamkeit, das so oft entartete Christenthum immer wieder hergestellt worden ist, und ferner bei ähnlichen Schicksalen, die auch künftig nicht ausbleiben werden, allein wiederum hergestellt werden kann.

Daß ich endlich, sowie ich anderen Glaubensbekennern jederzeit und vorzüglich gewissenhafte Aufrichtigkeit, nicht mehr davon vorzugeben und Anderen als Glaubensartikel aufzudringen, als sie selbst davon gewiß sind, empfohlen, ich auch diesen Richter in mir selbst bei Abfassung meiner Schriften jederzeit als mir zur Seite stehend vorgestellt habe, um mich von jedem, nicht allein seelenverderblichen Irrthum, sondern selbst jeder Anstoß erregenden Unbehutsamkeit im Ausdrucke entfernt zu halten; weshalb ich auch jetzt in meinem 71sten Lebensjahre, wo der Gedanke leicht aufsteigt, es könne wohl sein, daß ich für Alles dieses in Kurzem einem Weltrichter als Herzenskündiger Rechenschaft geben müsse, die gegenwärtige, mir wegen meiner Lehre abgeforderte Verantwortung, als mit völliger Gewissenhaftigkeit abgefaßt freimüthig einreichen kann.

Was den zweiten Punct betrifft: mir keine dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christenthums künftighin zu Schulden kommen zu lassen; so halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste,

hiemit als Ew. Königl. Maj. getreuester Unterthan*), feierlichst zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde.

In tiefster Devotion ersterbe ich u. s. w.

Die weitere Geschichte des fortwährenden Treibens zu einem sich immer mehr von der Vernunft entfernenden Glauben ist bekannt.

Die Prüfung der Candidaten zu geistlichen Aemtern ward nun einer Glaubenscommission anvertraut, der ein Schema Examinationis, nach pietistischem Zuschnitte, zum Grunde lag, welche gewissenhafte Candidaten der Theologie zu Schaaren von geistlichen Aemtern verscheuchte und die Juristenfacultät übervölkerte; eine Art von Auswanderung, die zufälliger Weise nebenbei auch ihren Nutzen gehabt haben mag. — Um einen kleinen Begriff vom Geiste dieser Commission zu geben, so ward, nach der Forderung einer vor der Begnadigung nothwendig vorhergehenden Zerknirschung, noch ein tiefer reuiger Gram (moeror animi) erfordert, und von diesem nun gefragt: ob ihn der Mensch sich auch selbst geben könne? Quod

*) Auch diesen Ausdruck wählte ich vorsichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urtheils in diesem Religionsproceß auf immer, sondern nur so lange Se. Maj. am Leben wäre, entsagte †).

†) Wahrscheinlich diese Anmerkung ist es, welche nach F. W. Schubert's Mittheilung (s. Raumer's historisches Taschenbuch f. 1838, S. 625) in dem Originalentwurfe so lautete: „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Ueberzeugung ist niederträchtig und kann Niemandem zugemuthet werden, aber Schweigen in einem Falle, wie der gegenwärtige ist, ist Unterthanspflicht; und wenn Alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen. Auch habe ich in jener Schrift (der Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft) nie ein Wort zugesetzt oder abgenommen, wobei ich gleichwohl meinen Verleger, weil es dessen Eigenthum ist, nicht habe hindern können, eine zweite Auflage davon zu drucken. — Auch ist in meiner Vertheidigung der Ausdruck, daß ich als Ihro Majestät treuester Unterthan von der biblischen Religion niemals, weder schriftlich, noch in Vorlesungen mündlich öffentlich sprechen wolle, mit Fleiß so bestimmt worden, damit beim etwaigen Ableben des Monarchen vor meinem, da ich alsdann Unterthan des folgenden sein würde, ich wiederum in meine Freiheit zu denken eintreten könnte."

negandum ac pernegandum, war die Antwort; der reuevolle Sünder muß sich diese Reue besonders vom Himmel erbitten. — Nun fällt ja in die Augen: daß den, welcher um Reue (über seine Uebertretung) noch bitten muß, seine That wirklich nicht reuet; welches ebenso widersprechend aussieht, als wenn es vom Gebet heißt: es müsse, wenn es erhörlich sein soll, im Glauben geschehen. Denn wenn der Beter den Glauben hat, so braucht er nicht darum zu bitten; hat er ihn aber nicht, so kann er nicht erhörlich bitten.

Diesem Unwesen ist nunmehro gesteuret. Denn nicht allein zum bürgerlichen Wohl des gemeinen Wesens überhaupt, dem Religion ein höchstwichtiges Staatsbedürfniß ist, sondern besonders zum Vortheil der Wissenschaften, vermittelst eines diesen zu befördern eingesetzten Oberschulcollegiums, — hat sich neuerdings das glückliche Ereigniß zugetragen, daß die Wahl einer weisen Landesregierung einen erleuchteten Staatsmann getroffen hat, welcher, nicht durch einseitige Vorliebe für ein besonderes Fach derselben (die Theologie), sondern in Hinsicht auf das ausgebreitete Interesse des ganzen Lehrstandes, zur Beförderung desselben Beruf, Talent und Willen hat, und so das Fortschreiten der Cultur im Felde der Wissenschaften wider alle neue Eingriffe der Obscuranten sichern wird.

Unter dem allgemeinen Titel: „der Streit der Facultäten", erscheinen hier drei, in verschiedener Absicht, auch zu verschiedenen Zeiten von mir abgefaßte, gleichwohl aber doch zur systematischen Einheit ihrer Verbindung in einem Werk geeignete Abhandlungen; von denen ich nur späterhin inne ward, daß sie, als der Streit der unteren mit den drei oberen, (um der Zerstreuung vorzubeugen,) schicklich in Einem Bande sich zusammen finden können.

Erster Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen.

Einleitung.

Es war kein übler Einfall desjenigen, der zuerst den Gedanken faßte und ihn zur öffentlichen Ausführung vorschlug, den ganzen Inbegriff der Gelehrsamkeit, (eigentlich die derselben gewidmeten Köpfe,) gleichsam fabrikenmäßig, durch Vertheilung der Arbeiten, zu behandeln, wo, soviel es Fächer der Wissenschaften gibt, soviel öffentliche Lehrer, Professoren, als Depositäre derselben, angestellt würden, die zusammen eine Art von gelehrtem gemeinen Wesen, Universität (auch hohe Schule) genannt, ausmachten, die ihre Autonomie hätte, (denn über Gelehrte als solche können nur Gelehrte urtheilen;) die daher vermittelst ihrer Facultäten*) (kleiner, nach Verschiedenheit der Hauptfächer der Gelehrsamkeit, in welche sich die Universitätsgelehrten theilen, verschiedener Gesellschaften) theils die aus niederen Schulen zu ihr aufstrebenden Lehrlinge aufzunehmen, theils auch freie, (keine Glieder derselben ausmachende) Lehrer, Doctoren genannt, nach vorhergehender Prü-

*) Deren jede ihren Decan als Regenten der Facultät hat. Dieser aus der Astrologie entlehnte Titel, der ursprünglich einen der 3 Astralgeister bedeutete, welche einem Zeichen des Thierkreises (von 30°) vorstehen, deren jeder 10 Grade anführt, ist von den Gestirnen zuerst auf die Feldläger (ab astris ad castra, vid. Salmasius de annis climacteriis pag. 561) und zuletzt gar auf die Universitäten gezogen worden; ohne doch hiebei eben auf die Zahl 10 (der Professoren) zu sehen. Man wird es den Gelehrten nicht verdenken, daß sie, von denen fast alle Ehrentitel, mit denen sich jetzt Staatsleute ausschmücken, zuerst ausgedacht sind, sich selbst nicht vergessen haben.

fung, aus eigener Macht, mit einem von Jedermann anerkannten Rang zu versehen (ihnen einen Grad zu ertheilen), d. i. sie zu creiren berechtigt wäre.

Außer diesen zünftigen kann es noch zunftfreie Gelehrte geben, die nicht zur Universität gehören, sondern, indem sie blos einen Theil des großen Inbegriffs der Gelehrsamkeit bearbeiten, entweder gewisse freie Corporationen (Akademien, auch Societäten der Wissenschaften genannt) als soviel Werkstätten ausmachen, oder gleichsam im Naturzustande der Gelehrsamkeit leben, und jeder für sich ohne öffentliche Vorschrift und Regel sich mit Erweiterung oder Verbreitung derselben als Liebhaber beschäftigen.

Von den eigentlichen Gelehrten sind noch die Literaten (Studirte) zu unterscheiden, die, als Instrumente der Regierung, von dieser zu ihrem eigenen Zweck, (nicht eben zum Besten der Wissenschaften,) mit einem Amte bekleidet, zwar auf der Universität ihre Schule gemacht haben müssen, allenfalls aber Vieles davon, (was die Theorie betrifft,) auch können vergessen haben, wenn sie nur so viel, als zur Führung eines bürgerlichen Amts, das seinen Grundlehren nach nur von Gelehrten ausgehen kann, erforderlich ist, nämlich empirische Kenntniß der Statuten ihres Amts, (was also die Praxis angeht,) übrig behalten haben; die man also Geschäftsleute oder Werkkundige der Gelehrsamkeit nennen kann. Diese, weil sie als Werkzeuge der Regierung, (Geistliche, Justizbeamte und Aerzte,) aufs Publicum gesetzlichen Einfluß haben und eine besondere Classe von Literaten ausmachen, die nicht frei sind, aus eigener Weisheit, sondern nur unter der Censur der Facultäten von der Gelehrsamkeit öffentlichen Gebrauch zu machen, müssen, weil sie sich unmittelbar ans Volk wenden, welches aus Idioten besteht, (wie etwa der Klerus an die Laiker,) in ihrem Fache aber zwar nicht die gesetzgebende, doch zum Theil die ausübende Gewalt haben, von der Regierung sehr in Ordnung gehalten werden, damit sie sich nicht über die richtende, welche den Facultäten zukommt, wegsetzen.

Eintheilung der Facultäten überhaupt.

Nach dem eingeführten Gebrauch werden sie in zwei Classen, die der drei oberen Facultäten und die einer unteren eingetheilt. Man sieht wohl, daß bei dieser Eintheilung und Benennung nicht der Gelehrtenstand, sondern die Regierung befragt worden ist. Denn zu den oberen werden nur diejenigen gezählt, deren Lehren, ob sie so oder anders beschaffen sein oder öffentlich vorgetragen werden sollen, es die Regierung selbst interessirt; da hingegen diejenige, welche nur das Interesse der Wissenschaft zu besorgen hat, die untere genannt wird, weil diese es mit ihren Sätzen halten mag, wie sie es gut findet. Die Regierung aber interessirt das am allermeisten, wodurch sie sich den stärksten und daurendsten Einfluß aufs Volk verschafft, und dergleichen sind die Gegenstände der oberen Facultäten. Daher behält sie sich das Recht vor, die Lehren der oberen selbst zu sanctioniren; die der unteren überläßt sie der eigenen Vernunft des gelehrten Volks. — Wenn sie aber gleich Lehren sanctionirt, so lehrt sie (die Regierung) doch nicht selbst; sondern will nur, daß gewisse Lehren von den respectiven Facultäten in ihren öffentlichen Vortrag aufgenommen, und die ihnen entgegengesetzten davon ausgeschlossen werden sollen. Denn sie lehrt nicht, sondern befehligt nur die, welche lehren, (mit der Wahrheit mag es bewandt sein, wie es wolle,) weil sie sich bei Antretung ihres Amts*) durch einen Vertrag mit der Regierung dazu verstanden haben. — Eine Regierung, die sich mit den Lehren, also auch mit

*) Man muß es gestehen, daß der Grundsatz des großbrittanischen Parlaments: die Rede ihres Königs vom Thron sei als ein Werk seines Ministers anzusehen, (da es der Würde eines Monarchen zuwider sein würde, sich Irrthum, Unwissenheit oder Unwahrheit vorrücken zu lassen, gleichwohl aber das Haus über ihren Inhalt zu urtheilen, ihn zu prüfen und anzufechten berechtigt sein muß,) daß, sage ich, dieser Grundsatz sehr fein und richtig ausgedacht sei. Ebenso muß auch die Auswahl gewisser Lehren, welche die Regierung zum öffentlichen Vortrage ausschließlich sanctionirt, der Prüfung der Gelehrten ausgesetzt bleiben, weil sie nicht als das Product des Monarchen, sondern eines dazu befehligten Staatsbeamten, von dem man annimmt, er könne auch wohl den Willen seines Herrn nicht recht verstanden oder auch verdreht haben, angesehen werden müsse.

der Erweiterung oder Verbesserung der Wissenschaften befaßte, mithin selbst, in höchster Person, den Gelehrten spielen wollte, würde sich durch diese Pedanterei nur um die ihr schuldige Achtung bringen, und es ist unter ihrer Würde, sich mit dem Volk (dem Gelehrtenstande desselben) gemein zu machen, welches keinen Scherz versteht und alle, die sich mit Wissenschaften bemengen, über einen Kamm schiert.

Es muß zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Facultät geben, die in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig*), keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurtheilen, die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse d. i. mit dem der Wahrheit zu thun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß; weil ohne eine solche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung selbst) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist und keine Befehle etwas für wahr zu halten, (kein crede, sondern nur ein freies credo) annimmt. — Daß aber eine solche Facultät, unerachtet dieses großen Vorzugs (der Freiheit), dennoch die untere genannt wird, davon ist die Ursache in der Natur des Menschen anzutreffen: daß nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demüthiger Diener eines Anderen ist, sich doch vornehmer dünkt, als ein Anderer, der zwar frei ist, aber Niemandem zu befehlen hat.

*) Ein französischer Minister berief einige der angesehensten Kaufleute zu sich und verlangte von ihnen Vorschläge, wie dem Handel aufzuhelfen sei; gleich als ob er darunter den besten zu wählen verstände. Nachdem Einer dies, der Andere das in Vorschlag gebracht hatte, sagte ein alter Kaufmann, der so lange geschwiegen hatte: Schafft gute Wege, schlagt gut Geld, gebt ein promptes Wechselrecht u. dgl., übrigens aber „laßt uns machen." Dies wäre ungefähr die Antwort, welche die philosophische Facultät, wenn die Regierung sie um die Lehren befrüge, die sie den Gelehrten überhaupt vorzuschreiben habe: den Fortschritt der Einsichten und Wissenschaften nur nicht zu hindern.

I.

Vom Verhältnisse der Facultäten.

Erster Abschnitt.

Begriff und Eintheilung der oberen Facultäten.

Man kann annehmen, daß alle künstliche Einrichtungen, welche eine Vernunftidee, (wie die von einer Regierung ist,) zum Grunde haben, die sich an einem Gegenstande der Erfahrung, (dergleichen das ganze gegenwärtige Feld der Gelehrsamkeit,) praktisch beweisen soll, nicht durch blos zufällige Aufsammlung und willkührliche Zusammenstellung vorkommender Fälle, sondern nach irgend einem in der Vernunft, wenngleich nur dunkel liegenden Princip und darauf gegründeten Plan versucht worden sind, der eine gewisse Art der Eintheilung nothwendig macht.

Aus diesem Grunde kann man annehmen, daß die Organisation einer Universitität in Ansehung ihrer Classen und Facultäten nicht so ganz vom Zufall abgehangen habe, sondern daß die Regierung, ohne deshalb eben ihr frühe Weisheit und Gelehrsamkeit anzudichten, schon durch ihr eigenes gefühltes Bedürfniß, (vermittelst gewisser Lehren aufs Volks zu wirken,) a priori auf ein Princip der Eintheilung, was sonst empirischen Ursprungs zu sein scheint, habe kommen können, das mit dem jetzt angenommenen glücklich zusammentrifft; wiewohl ich ihr darum, als ob sie fehlerfrei sei, nicht das Wort reden will.

Nach der Vernunft (d. h. objectiv) würden die Triebfedern, welche die Regierung zu ihrem Zweck, (auf das Volk Einfluß zu haben,) benutzen kann, in folgender Ordnung stehen: zuerst eines

Jeden ewiges Wohl, dann das bürgerliche als Glied der Geſellſchaft, endlich das Leibeswohl (lange leben und geſund ſein). Durch die öffentlichen Lehren in Anſehung des erſten kann die Regierung ſelbſt auf das Innere der Gedanken und die verſchloſſenſten Willensmeinungen der Unterthanen, jene zu entdecken, dieſe zu lenken, den größten Einfluß haben; durch die, ſo ſich aufs zweite beziehen, ihr äußeres Verhalten unter dem Zügel öffentlicher Geſetze halten; durch die dritte ſich die Exiſtenz eines ſtarken und zahlreichen Volks ſichern, welches ſie zu ihren Abſichten brauchbar findet. — — Nach der Vernunft würde alſo wohl die gewöhnlich angenommene Rangordnung unter den oberen Facultäten Statt finden; nämlich zuerſt die theologiſche, darauf die der Juriſten und zuletzt die mediciniſche Facultät. Nach dem Naturinſtinct hingegen würde dem Menſchen der Arzt der wichtigſte Mann ſein, weil dieſer ihm ſein Leben friſtet, darauf allererſt der Rechtserfahrne, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verſpricht und nur zuletzt, (faſt nur wenn es zum Sterben kommt,) ob es zwar um die Seligkeit zu thun iſt, der Geiſtliche geſucht werden; weil auch dieſer ſelbſt, ſo ſehr er auch die Glückſeligkeit der künftigen Welt preiſet, doch, da er nichts von ihr vor ſich ſieht, ſehnlich wünſcht, von dem Arzt in dieſem Jammerthal immer noch einige Zeit erhalten zu werden.

Alle drei obere Facultäten gründen die ihnen von der Regierung anvertraute Lehren auf Schrift, welches im Zuſtande eines durch Gelehrſamkeit geleiteten Volks auch nicht anders ſein kann, weil ohne dieſe es keine beſtändige, für Jedermann zugängliche Norm, darnach es ſich richten könnte, geben würde. Daß eine ſolche Schrift (oder Buch) Statute, d. i. von der Willkühr eines Oberen ausgehende, (für ſich ſelbſt nicht aus der Vernunft entſpringende) Lehren enthalten müſſe, verſteht ſich von ſelbſt; weil dieſe ſonſt nicht als von der Regierung ſanctionirt, ſchlechthin Gehorſam fordern könnte, und dieſes gilt auch von dem Geſetzbuche, ſelbſt in Anſehung derjenigen öffentlich vorzutragenden Lehren, die

zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden könnten, auf deren Ansehen aber jenes keine Rücksicht nimmt, sondern den Befehl eines äußeren Gesetzgebers zum Grunde legt. — Von dem Gesetzbuch, als dem Kanon, sind diejenigen Bücher, welche als (vermeintlich) vollständiger Auszug des Geistes des Gesetzbuchs zum faßlicherem Begriff und sichererem Gebrauch des gemeinen Wesens (der Gelehrten und Ungelehrten) von den Facultäten abgefaßt werden, wie etwa die symbolischen Bücher, gänzlich unterschieden. Sie können nur verlangen als Organon, um den Zugang zu jenem zu erleichtern, angesehen zu werden und haben gar keine Auctorität; selbst dadurch nicht, daß sich etwa die vornehmsten Gelehrten von einem gewissen Fache darüber geeinigt haben, ein solches Buch statt Norm für ihre Facultät gelten zu lassen, wozu sie gar nicht befugt sind, sondern sie einstweilen als Lehrmethode einzuführen, die aber nach Zeitumständen veränderlich bleibt und überhaupt auch nur das Formale des Vortrags betreffen kann, im Materialen der Gesetzgebung aber schlechterdings nichts ausmacht.

Daher schöpft der biblische Theolog, (als zur oberen Facultät gehörig,) seine Lehren nicht aus der Vernunft, sondern aus der Bibel, der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht, sondern aus dem Landrecht, der Arzneigelehrte seine ins Publicum gehende Heilmethode nicht aus der Physik des menschlichen Körpers, sondern aus der Medicinalordnung. — Sobald eine dieser Facultäten etwas als aus der Vernunft Entlehntes einzumischen wagt, so verletzt sie die Auctorität der durch sie gebietenden Regierung und kommt ins Gehäge der philosophischen, die ihr alle glänzenden, von jener geborgten Federn ohne Verschonen abzieht und mit ihr nach dem Fuß der Gleichheit und Freiheit verfährt. — Daher müssen die oberen Facultäten am meisten darauf bedacht sein, sich mit der unteren ja nicht in Mißheirath einzulassen, sondern sie fein weit in ehrerbietiger Entfernung von sich abzuhalten, damit das Ansehen ihrer Statute nicht durch die freien Vernünfteleien der letzteren Abbruch leide.

A.

Eigenthümlichkeit der theologiſchen Facultät.

Daß ein Gott ſei, beweiſet der bibliſche Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat, worin dieſe auch von ſeiner Natur (ſelbſt bis dahin, wo die Vernunft mit der Schrift nicht Schritt halten kann, z. B. vom unerreichbaren Geheimniß ſeiner dreifachen Perſönlichkeit) ſpricht. Daß aber Gott ſelbſt durch die Bibel geredet habe, kann und darf, weil es eine Geſchichtsſache iſt, der bibliſche Theolog, als ein ſolcher nicht beweiſen; denn das gehört zur philoſophiſchen Facultät. Er wird es alſo als Glaubensſache auf ein gewiſſes, (freilich nicht erweisliches oder erklärliches) Gefühl der Göttlichkeit derſelben, ſelbſt für den Gelehrten gründen, die Frage aber wegen dieſer Göttlichkeit (im buchſtäblichen Sinne genommen) des Urſprungs derſelben im öffentlichen Vortrage ans Volk gar nicht aufwerfen müſſen; weil dieſes ſich darauf als eine Sache der Gelehrſamkeit doch gar nicht verſteht und hiedurch nur in vorwitzige Grübeleien und Zweifel verwickelt werden würde; da man hingegen hierin weit ſicherer auf das Zutrauen rechnen kann, was das Volk in ſeine Lehrer ſetzt. — Den Sprüchen der Schrift einen mit dem Ausdruck nicht genau zuſammentreffenden, ſondern etwa moraliſchen Sinn unterzulegen, kann er auch nicht befugt ſein, und, da es keinen von Gott auctoriſirten menſchlichen Schriftausleger gibt, muß der bibliſche Theolog eher auf übernatürliche Eröffnung des Verſtändniſſes durch einen in alle Wahrheit leitenden Geiſt rechnen, als zugeben, daß die Vernunft ſich darein menge und ihre, (aller höheren Auctorität ermangelnde) Auslegung geltend mache. — Endlich was die Vollziehung der göttlichen Gebote an unſerem Willen betrifft, ſo muß der bibliſche Theolog ja nicht auf die Natur d. i. das eigene moraliſche Vermögen des Menſchen (die Tugend), ſondern auf die Gnade, (eine übernatürliche, dennoch zugleich moraliſche Einwirkung) rechnen, deren aber der Menſch auch nicht anders, als vermittelſt eines inniglich das Herz umwandelnden Glaubens theilhaftig werden, dieſen Glauben ſelbſt aber doch wiederum von

der Gnade erwarten kann. — Bemengt der biblische Theolog sich in Ansehung irgend eines dieser Sätze mit der Vernunft, gesetzt, daß diese auch mit der größten Aufrichtigkeit und dem größten Ernst auf dasselbe Ziel hinstrebte, so überspringt er, (wie der Bruder des Romulus,) die Mauer des allein seligmachenden Kirchenglaubens und verläuft sich in das offene freie Feld der eigenen Beurtheilung und Philosophie, wo er, der geistlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt ist. — Man muß aber wohl merken, daß ich hier vom reinen (purus, putus) biblischen Theologen rede, der von dem verschrieenen Freiheitsgeist der Vernunft und Philosophie noch nicht angesteckt ist. Denn sobald wir zwei Geschäfte von verschiedener Art vermengen und in einander laufen lassen, können wir uns von der Eigenthümlichkeit jedes einzelnen derselben keinen bestimmten Begriff machen.

B.

Eigenthümlichkeit der Juristenfacultät.

Der schriftgelehrte Jurist sucht die Gesetze der Sicherung des Mein und Dein, (wenn er, wie er soll, als Beamter der Regierung verfährt,) nicht in seiner Vernunft, sondern im öffentlich gegebenen und höchsten Orts sanctionirten Gesetzbuch. Den Beweis der Wahrheit und Rechtmäßigkeit derselben, imgleichen die Vertheidigung wider die dagegen gemachte Einwendung der Vernunft kann man billiger Weise von ihm nicht fordern. Denn die Verordnungen machen allererst, daß etwas recht ist und nun nachzufragen, ob auch die Verordnungen selbst recht sein mögen, muß von den Juristen als ungereimt geradezu abgewiesen werden. Es wäre lächerlich, sich dem Gehorsam gegen einen äußeren und obersten Willen darum, weil dieser, angeblich, nicht mit der Vernunft übereinstimmt, entziehen zu wollen. Denn darin besteht eben das Ansehen der Regierung, daß sie den Unterthanen nicht die Freiheit läßt, nach ihren eigenen Begriffen, sondern nach Vorschrift der gesetzgebenden Gewalt über Recht und Unrecht zu urtheilen.

In einem Stücke aber ist es mit der Juristenfacultät für die

Praxis doch beſſer beſtellt, als mit der theologiſchen; daß nämlich jene einen ſichtbaren Ausleger der Geſetze hat, nämlich entweder an einem Richter, oder in der Appellation von ihm, an einer Geſetzcommiſſion und (in der höchſten) am Geſetzgeber ſelbſt, welches in Anſehung der auszulegenden Sprüche eines heiligen Buchs der theologiſchen Facultät nicht ſo gut wird. Doch wird dieſer Vorzug andererſeits durch einen nicht geringeren Nachtheil aufgewogen, nämlich daß die weltlichen Geſetzbücher der Veränderung unterworfen bleiben müſſen, nachdem die Erfahrung mehr oder beſſere Einſichten gewährt, dahingegen das heilige Buch keine Veränderung (Verminderung oder Vermehrung) ſtatuirt und für immer geſchloſſen zu ſein behauptet. Auch findet die Klage der Juriſten, daß es beinahe vergeblich ſei, eine genau beſtimmte Norm der Rechtspflege (jus certum) zu hoffen, beim bibliſchen Theologen nicht Statt. Denn dieſer läßt ſich den Anſpruch nicht nehmen, daß ſeine Dogmatik nicht eine ſolche klare und auf alle Fälle beſtimmte Norm enthalte. Wenn überdem die juriſtiſchen Praktiker, (Advocaten oder Juſtizcommiſſarien,) die dem Clienten ſchlecht gerathen und ihn dadurch in Schaden verſetzt haben, darüber doch nicht verantwortlich ſein wollen (ob consilium nemo tenetur), ſo nehmen es doch die theologiſchen Geſchäftsmänner (Prediger und Seelſorger) ohne Bedenken auf ſich und ſtehen dafür, nämlich dem Tone nach, daß Alles ſo auch in der künftigen Welt werde abgeurtheilt werden, als ſie es in dieſer abgeſchloſſen haben; obgleich, wenn ſie aufgefordert würden, ſich förmlich zu erklären, ob ſie für die Wahrheit Alles deſſen, was ſie auf bibliſche Auctorität geglaubt wiſſen wollen, mit ihrer Seele Gewähr zu leiſten ſich getrauten, ſie wahrſcheinlicher Weiſe ſich entſchuldigen würden. Gleichwohl liegt es doch in der Natur der Grundſätze dieſer Volkslehrer, die Richtigkeit ihrer Verſicherung keineswegs bezweifeln zu laſſen, welches ſie freilich um deſto ſicherer thun können, weil ſie in dieſem Leben keine Widerlegung derſelben durch Erfahrung befürchten dürfen.

C.

Eigenthümlichkeit der medicinischen Facultät.

Der Arzt ist ein Künstler, der doch, weil seine Kunst von der Natur unmittelbar entlehnt und um deswillen von einer Wissenschaft der Natur abgeleitet werden muß, als Gelehrter irgend einer Facultät untergeordnet ist, bei der er seine Schule gemacht haben und deren Beurtheilung er unterworfen bleiben muß. — Weil aber die Regierung an der Art, wie er die Gesundheit des Volks behandelt, nothwendig großes Interesse nimmt; so ist sie berechtigt, durch eine Versammlung ausgewählter Geschäftsleute dieser Facultät (praktischer Aerzte) über das öffentliche Verfahren der Aerzte durch ein Obersanitätscollegium und Medicinalverordnungen Aufsicht zu haben. Die letzteren aber bestehen, wegen der besonderen Beschaffenheit dieser Facultät, daß sie nämlich ihre Verhaltungsregeln nicht, wie die vorigen zwei oberen, von Befehlen eines Oberen, sondern aus der Natur der Dinge selbst hernehmen muß, — weshalb ihre Lehren auch ursprünglich der philosophischen Facultät, im weitesten Verstande genommen, angehören müßten, — nicht sowohl in dem, was die Aerzte thun, als was sie unterlassen sollen: nämlich erstlich, daß es fürs Publicum überhaupt Aerzte, zweitens, daß es keine Afterärzte gebe (kein **jus impune occidendi**, nach dem Grundsatz: **fiat experimentum in corpore vili**). Da nun die Regierung nach dem ersten Princip für die öffentliche Bequemlichkeit, nach dem zweiten für die öffentliche Sicherheit (in der Gesundheitsangelegenheit des Volks) sorgt, diese zwei Stücke aber eine Polizei ausmachen, so wird alle Medicinalordnung eigentlich nur die medicinische Polizei betreffen.

Diese Facultät ist also viel freier, als die beiden ersten unter den oberen, und der philosophischen sehr nahe verwandt; ja was die Lehren derselben betrifft, wodurch Aerzte gebildet werden, gänzlich frei, weil es für sie keine durch höchste Auctorität sanctionirte, sondern nur aus der Natur geschöpfte Bücher geben kann, auch keine eigentlichen Gesetze, (wenn man darunter den unveränderlichen Willen des Gesetzgebers versteht,) sondern nur Verordnungen (Edicte),

welche zu kennen nicht Gelehrſamkeit iſt, als zu der ein ſyſtematiſcher Inbegriff von Lehren erfordert wird, den zwar die Facultät beſitzt, welchen aber, (als in keinem Geſetzbuch enthalten,) die Regierung zu ſanctioniren nicht Befugniß hat, ſondern jener überlaſſen muß, indeſſen ſie durch Diſpenſatorien und Lazarethanſtalten den Geſchäftsleuten derſelben ihre Praxis im öffentlichen Gebrauch nur zu befördern bedacht iſt. — Dieſe Geſchäftsmänner (die Aerzte) aber bleiben in Fällen, welche, als die mediciniſche Polizei betreffend, die Regierung intereſſiren, dem Urtheile ihrer Facultät unterworfen.

Zweiter Abſchnitt.

Begriff und Eintheilung der unteren Facultät.

Man kann die untere Facultät diejenige Klaſſe der Univerſität nennen, die, oder ſofern ſie ſich nur mit Lehren beſchäftigt, welche nicht auf den Befehl eines Oberen zur Richtſchnur angenommen werden. Nun kann es zwar geſchehen, daß man eine praktiſche Lehre aus Gehorſam befolgt; ſie aber darum, weil es befohlen iſt (**de par le Roi**), für wahr anzunehmen, iſt nicht allein objectiv, (als ein Urtheil, das nicht ſein ſollte,) ſondern auch ſubjectiv, (als ein ſolches, welches kein Menſch fällen kann,) ſchlechterdings unmöglich. Denn der irren will, wie er ſagt, irrt wirklich nicht und nimmt das falſche Urtheil nicht in der That für wahr an, ſondern gibt nur ein Fürwahrhalten fälſchlich vor, das in ihm doch nicht anzutreffen iſt. — Wenn alſo von der Wahrheit gewiſſer Lehren, die in öffentlichen Vortrag gebracht werden ſollen, die Rede iſt, ſo kann ſich der Lehrer desfalls nicht auf höchſten Befehl berufen, noch der Lehrling vorgeben, ſie auf Befehl geglaubt zu haben, ſondern nur wenn vom Thun geredet wird. Alsdenn aber muß er doch, daß ein ſolcher Befehl wirklich ergangen, imgleichen, daß er ihm zu gehorchen verpflichtet oder wenigſtens befugt ſei, durch ein freies Urtheil erkennen, widrigenfalls ſeine Annahme ein leeres Vorgeben und Lüge iſt. Nun nennt man das Vermögen, nach der

Autonomie d. i. frei (Principien des Denkens überhaupt gemäß) zu urtheilen, die Vernunft. Also wird die philosophische Facultät darum, weil sie für die Wahrheit der Lehren, die sie aufnehmen oder auch nur einräumen soll, stehen muß, insofern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der Regierung stehend gedacht werden müssen.

Auf einer Universität muß aber auch ein solches Departement gestiftet, d. i. es muß eine philosophische Facultät sein. In Ansehung der drei oberen dient sie dazu, sie zu controlliren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf Wahrheit, (der wesentlichen und ersten Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt,) Alles ankommt; die Nützlichkeit aber, welche die oberen Facultäten zum Behuf der Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range ist. — Auch kann man allenfalls der theologischen Facultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen, (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt,) wenn man sie nur nicht verjagt oder ihr den Mund zubindet; denn eben diese Anspruchlosigkeit, blos frei zu sein, aber auch frei zu lassen, blos die Wahrheit, zum Vortheil jeder Wissenschaft auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der oberen Facultäten hinzustellen, muß sie der Regierung selbst als unverdächtig, ja als unentbehrlich empfehlen.

Die philosophische Facultät enthält nun zwei Departemente, das eine der historischen Erkenntniß, (wozu Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachkenntniß, Humanistik mit Allem gehört, was die Naturkunde von empirischem Erkenntniß darbietet;) das andere der reinen Vernunfterkenntnisse, (reinen Mathematik und der reinen Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten,) und beide Theile der Gelehrsamkeit in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander. Sie erstreckt sich ebendarum auf alle Theile des menschlichen Wissens, (mithin auch historisch über die oberen Facultäten,) nur daß sie nicht alle, (nämlich die eigenthümlichen Lehren oder Gebote der Oberen) zum Inhalte, sondern zum

Gegenstande ihrer Prüfung und Kritik, in Absicht auf den Vortheil der Wissenschaften macht.

Die philosophische Facultät kann also alle Lehren in Anspruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen. Sie kann von der Regierung, ohne daß diese ihrer eigentlichen, wesentlichen Absicht zuwider handle, nicht mit einem Interdict belegt werden, und die oberen Facultäten müssen sich ihre Einwürfe und Zweifel, die sie öffentlich vorbringt, gefallen lassen, welches jene zwar allerdings lästig finden dürften, weil sie ohne solche Kritiker, in ihrem, unter welchem Titel es auch sei, einmal inne habenden Besitz ungestört ruhen und dabei noch despotisch hätten befehlen können. — Nur den Geschäftsleuten jener oberen Facultäten, (den Geistlichen, Rechtsbeamten und Aerzten,) kann es allerdings verwehrt werden, daß sie den ihnen in Führung ihres respectiven Amts von der Regierung zum Vortrage anvertrauten Lehren nicht öffentlich widersprechen und den Philosophen zu spielen sich erkühnen; denn das kann nur den Facultäten, nicht den von der Regierung bestellten Beamten erlaubt sein; weil diese ihr Wissen nur von jenen her haben. Die letzteren nämlich, z. B. Prediger und Rechtsbeamte, wenn sie ihre Einwendungen und Zweifel gegen die geistliche oder weltliche Gesetzgebung ans Volk zu richten sich gelüsten ließen, würden es dadurch gegen die Regierung aufwiegeln; dagegen die Facultäten sie nur gegen einander, als Gelehrte, richten, wovon das Volk praktischer Weise keine Notiz nimmt, selbst wenn sie auch zu seiner Kenntniß gelangen, weil es sich selbst bescheidet, daß Vernünfteln nicht seine Sache sei, und sich daher verbunden fühlt, sich nur an dem zu halten, was ihm durch die dazu bestellten Beamten der Regierung verkündigt wird. — Diese Freiheit aber, die der unteren Facultät nicht geschmälert werden darf, hat den Erfolg, daß die oberen Facultäten, (selbst besser belehrt,) die Beamten immer mehr in das Gleis der Wahrheit bringen, welche dann, ihrerseits, auch über ihre Pflicht besser aufgeklärt, in der Abänderung des Vortrags keinen Anstoß finden werden; da er nur ein besseres Verständniß der Mittel zu ebendemselben Zweck ist, welches, ohne polemische

und nur Unruhe erregende Angriffe auf bisher bestandene Lehrweisen, mit völliger Beibehaltung des Materialen derselben gar wohl geschehen kann.

Dritter Abschnitt.

Vom gesetzwidrigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren.

Gesetzwidrig ist ein öffentlicher Streit der Meinungen, mithin ein gelehrter Streit entweder der Materie wegen; wenn es gar nicht erlaubt wäre, über einen öffentlichen Satz zu streiten, weil es gar nicht erlaubt ist, über ihn und seinen Gegensatz öffentlich zu urtheilen; oder blos der Form wegen; wenn die Art, wie er geführt wird, nicht in objectiven Gründen, die auf die Vernunft des Gegners gerichtet sind, sondern in subjectiven, sein Urtheil durch Neigung bestimmenden Bewegursachen besteht, um ihn durch List, (wozu auch Bestechung gehört,) oder Gewalt (Drohung) zur Einwilligung zu bringen.

Nun wird der Streit der Facultäten um den Einfluß aufs Volk geführt, und diesen Einfluß können sie nur bekommen, sofern jede derselben das Volk glauben machen kann, daß sie das Heil desselben am Besten zu befördern verstehe, dabei aber doch in der Art, wie sie dieses auszurichten gedenken, einander gerade entgegengesetzt sind.

Das Volk aber setzt sein Heil zu oberst nicht in der Freiheit, sondern in seinen natürlichen Zwecken, also in diesen drei Stücken: nach dem Tode selig, im Leben unter anderen Mitmenschen des Seinen durch öffentliche Gesetze gesichert, endlich des physischen Genusses des Lebens an sich selbst (d. i. der Gesundheit und des langen Lebens) gewärtig zu sein.

Die philosophische Facultät aber, die sich auf alle diese Wünsche nur durch Vorschriften, die sie aus der Vernunft entlehnt, einlassen kann, mithin dem Princip der Freiheit anhänglich ist, hält sich nur

an das, was der Mensch selbst hinzuthun kann und soll: rechtschaffen zu leben, Keinem Unrecht zu thun, sich mäßig im Genusse und duldend in Krankheiten, und dabei vornehmlich auf die Selbsthülfe der Natur rechnend zu verhalten; zu welchem Allem es freilich nicht eben großer Gelehrsamkeit bedarf, wobei man dieser aber auch größtentheils entbehren kann, wenn man nur seine Neigungen bändigen und seiner Vernunft das Regiment anvertrauen wollte, was aber, als Selbstbemühung, dem Volk gar nicht gelegen ist.

Die drei oberen Facultäten werden nun vom Volk, (das in obigen Lehren für seine Neigung zu genießen, und Abneigung sich darum zu bearbeiten schlechten Ernst findet,) aufgefordert, ihrerseits Propositionen zu thun, die annehmlicher sind; und da lauten die Ansprüche an die Gelehrten, wie folgt. — Was ihr Philosophen da schwatzet, wußte ich längst von selbst; ich will aber von euch als Gelehrten wissen: wie, wenn ich auch ruchlos gelebt hätte, ich dennoch kurz vor dem Thorschlusse mir ein Einlaßbillet ins Himmelreich verschaffen, wie, wenn ich auch Unrecht habe, ich doch meinen Proceß gewinnen, und wie, wenn ich auch meine körperlichen Kräfte nach Herzenslust benutzt und mißbraucht hätte, ich doch gesund bleiben und lange leben könne. Dafür habt ihr ja studirt, daß ihr mehr wissen müßt, als unser einer, (von euch Idioten genannt,) der auf nichts weiter, als auf gesunden Verstand Anspruch macht. — Es ist aber hier, als ob das Volk zu dem Gelehrten, wie zum Wahrsager und Zauberer ginge, der mit übernatürlichen Dingen Bescheid weiß; denn der Ungelehrte macht sich von einem Gelehrten, dem er etwas zumuthet, gern übergroße Begriffe. Daher ist es natürlicher Weise vorauszusehen, daß, wenn sich Jemand für einen solchen Wundermann auszugeben nur dreist genug ist, ihm das Volk zufallen und die Seite der philosophischen Facultät mit Verachtung verlassen werde.

Die Geschäftsleute der drei oberen Facultäten sind aber jederzeit solche Wundermänner, wenn der philosophischen nicht erlaubt wird, ihnen öffentlich entgegen zu arbeiten, nicht um ihre Lehren zu stürzen, sondern nur der magischen Kraft, die ihnen und den damit verbun-

denen Observanzen das Publicum abergläubisch beilegt, zu widersprechen, als wenn sie bei einer passiven Uebergebung an solche kunstreiche Führer sich alles Selbstthuns überhoben, und mit großer Gemächlichkeit durch sie zu Erreichung jener angelegenen Zwecke schon werde geleitet werden.

Wenn die oberen Facultäten solche Grundsätze annehmen, (welches freilich ihre Bestimmung nicht ist,) so sind und bleiben sie ewig im Streit mit der unteren; dieser Streit aber ist auch gesetzwidrig, weil sie die Uebertretung der Gesetze nicht allein als kein Hinderniß, sondern wohl gar als erwünschte Veranlassung ansehen, ihre große Kunst und Geschicklichkeit zu zeigen, Alles wieder gut, ja noch besser zu machen, als es ohne dieselbe geschehen würde.

Das Volk will geleitet, d. i. (in der Sprache der Demagogen) es will betrogen sein. Es will aber nicht von den Facultätsgelehrten, (denn deren Weisheit ist ihm zu hoch,) sondern von den Geschäftsmännern derselben, die das Machwerk (sçavoir faire) verstehen, von den Geistlichen, Justizbeamten, Aerzten geleitet sein, die, als Praktiker, die vortheilhafteste Vermuthung für sich haben; dadurch dann die Regierung, die nur durch sie aufs Volk wirken kann, selbst verleitet wird, den Facultäten eine Theorie aufzudringen, die nicht aus der reinen Einsicht der Gelehrten derselben entsprungen, sondern auf den Einfluß berechnet ist, den ihre Geschäftsmänner dadurch aufs Volk haben können, weil dieses natürlicher Weise dem am Meisten anhängt, wobei es am Wenigsten nöthig hat, sich selbst zu bemühen und sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen, und wo am Besten die Pflichten mit den Neigungen in Verträglichkeit gebracht werden können; z. B. im theologischen Fache, daß buchstäblich glauben, ohne zu untersuchen, (selbst ohne einmal recht zu verstehen,) was geglaubt werden soll, für sich heilbringend sei, und daß durch Begehung gewisser vorschriftmäßigen Formalien unmittelbar Verbrechen können abgewaschen werden; oder im juristischen, daß die Befolgung des Gesetzes nach den Buchstaben der Untersuchung des Sinnes des Gesetzgebers überhebe.

Hier ist nun ein wesentlicher nie beizulegender gesetzwidriger

Streit zwischen den oberen und der unteren Facultät, weil das Princip der Gesetzgebung für die erstere, welches man der Regierung unterlegt, eine von ihr autorisirte Gesetzlosigkeit selbst sein würde. — Denn da Neigung und überhaupt das, was Jemand seiner Privatabsicht zuträglich findet, sich schlechterdings nicht zu einem Gesetze qualificirt, mithin auch nicht, als ein solches, von den oberen Facultäten vorgetragen werden kann, so würde eine Regierung, welche dergleichen sanctionirte, indem sie wider die Vernunft selbst verstößt, jene oberen Facultäten mit der philosophischen in einen Streit versetzen, der gar nicht geduldet werden kann, indem er diese gänzlich vernichtet, welches freilich das kürzeste, aber auch (nach dem Ausdruck der Aerzte) ein in Todesgefahr bringendes heroisches Mittel ist, einen Streit zu Ende zu bringen.

Vierter Abschnitt.

Vom gesetzmäßigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren.

Welcherlei Inhalts auch die Lehren immer sein mögen, deren öffentlichen Vortrag die Regierung durch ihre Sanction den oberen Facultäten aufzulegen befugt sein mag, so können sie doch nur als Statute, die von ihrer Willkühr ausgehen, und als menschliche Weisheit, die nicht unfehlbar ist, angenommen und verehrt werden. Weil indessen die Wahrheit derselben ihr durchaus nicht gleichgültig sein darf, in Ansehung welcher sie der Vernunft, (deren Interesse die philosophische Facultät zu besorgen hat,) unterworfen bleiben müssen, dieses aber nur durch Verstattung völliger Freiheit einer öffentlichen Prüfung derselben möglich ist, so wird, weil willkührliche, obzwar höchsten Orts sanctionirte Satzungen mit den durch die Vernunft als nothwendig behaupteten Lehren nicht so von selbst immer zusammenstimmen dürften, erstlich zwischen den oberen Facultäten und der unteren der Streit unvermeidlich, zweitens aber auch gesetzmäßig sein, und dieses nicht blos als Befugniß, sondern auch als Pflicht

der letzteren, wenngleich nicht die ganze Wahrheit öffentlich zu sagen, doch darauf bedacht zu sein, daß Alles, was, so gesagt, als Grundsatz aufgestellt wird, wahr sei.

Wenn die Quelle gewisser sanctionirten Lehren historisch ist, so mögen diese auch noch so sehr als heilig dem unbedenklichen Gehorsam des Glaubens anempfohlen werden; die philosophische Facultät ist berechtigt, ja verbunden, diesem Ursprunge mit kritischer Bedenklichkeit nachzuspüren. Ist sie rational, ob sie gleich im Tone einer historischen Erkenntniß (als Offenbarung) aufgestellt worden, so kann ihr (der unteren Facultät) nicht gewehrt werden, die Vernunftgründe der Gesetzgebung aus dem historischen Vortrage herauszusuchen, und überdem, ob sie technisch- oder moralisch-praktisch sind, zu würdigen. Wäre endlich der Quell der sich als Gesetz ankündigenden Lehre gar nur ästhetisch, d. i. auf ein mit einer Lehre verbundenes Gefühl gegründet, (welches, da es kein objectives Princip abgibt, nur als subjectiv gültig, ein allgemeines Gesetz daraus zu machen untauglich, etwa frommes Gefühl eines übernatürlichen Einflusses sein würde,) so muß es der philosophischen Facultät frei stehen, den Ursprung und Gehalt eines solchen angeblichen Belehrungsgrundes mit kalter Vernunft öffentlich zu prüfen und zu würdigen, ungeschreckt durch die Heiligkeit des Gegenstandes, den man zu fühlen vorgibt, und entschlossen dieses vermeinte Gefühl auf Begriff zu bringen. — Folgendes enthält die formalen Grundsätze der Führung eines solchen Streits und die sich daraus ergebenden Folgen.

1) Dieser Streit kann und soll nicht durch friedliche Uebereinkunft (amicabilis compositio) beigelegt werden, sondern bedarf (als Proceß) einer Sentenz, d. i. des rechtskräftigen Spruchs eines Richters (der Vernunft); denn es könnte nur durch Unlauterkeit, Verheimlichung der Ursachen des Zwistes und Beredung geschehen, daß er beigelegt würde, dergleichen Maxime aber dem Geiste einer philosophischen Facultät, als der auf öffentliche Darstellung der Wahrheit geht, ganz zuwider ist.

2) Er kann nie aufhören, und die philosophische Facultät ist

diejenige, die dazu jederzeit gerüstet sein muß. Denn statutarische Vorschriften der Regierung in Ansehung der öffentlichen vorzutragenden Lehren werden immer sein müssen, weil die unbeschränkte Freiheit, alle seine Meinungen ins Publicum zu schreien, theils der Regierung, theils aber auch diesem Publicum selbst gefährlich werden müßte. Alle Satzungen aber, weil sie von Menschen ausgehen, wenigstens von diesen sanctionirt werden, bleiben jederzeit der Gefahr des Irrthums oder der Zweckwidrigkeit unterworfen; mithin sind sie es auch in Ansehung der Sanctionen der Regierung, womit diese die oberen Facultäten versieht. Folglich kann die philosophische Facultät ihre Rüstung gegen die Gefahr, womit die Wahrheit, deren Schutz ihr aufgetragen ist, bedroht wird, nie ablegen, weil die oberen Facultäten ihre Begierde zu herrschen nie ablegen werden.

3) Dieser Streit kann dem Ansehen der Regierung nie Abbruch thun. Denn er ist nicht ein Streit der Facultäten mit der Regierung, sondern einer Facultät mit der anderen, dem die Regierung ruhig zusehen kann; weil, ob sie zwar gewisse Sätze der oberen in ihren besonderen Schutz genommen hat, sofern sie solche der letzteren ihren Geschäftsleuten zum öffentlichen Vortrage vorschreibt, so hat sie doch nicht die Facultäten, als gelehrte Gesellschaften, wegen der Wahrheit dieser ihrer öffentlich vorzutragenden Lehren, Meinungen und Behauptungen, sondern nur wegen ihres (der Regierung) eigenen Vortheils in Schutz genommen, weil es ihrer Würde nicht gemäß sein würde, über den inneren Wahrheitsgehalt derselben zu entscheiden, und so selbst den Gelehrten zu spielen. — Die oberen Facultäten sind nämlich der Regierung für nichts weiter verantwortlich, als für die Instruction und Belehrung, die sie ihren Geschäftsleuten zum öffentlichen Vortrage geben; denn die laufen ins Publicum, als bürgerliches gemeines Wesen, und sind daher, weil sie dem Einfluß der Regierung auf dieses Abbruch thun könnten, dieser ihrer Sanction unterworfen. Dagegen gehen die Lehren und Meinungen, welche die Facultäten unter dem Namen der Theoretiker unter einander abzumachen haben, in eine andere Art von Publicum, nämlich in das eines gelehrten gemeinen Wesens, welches

sich mit Wissenschaften beschäftigt; wovon das Volk sich selbst bescheidet, daß es nichts davon versteht, die Regierung aber mit gelehrten Händeln sich zu befassen, für sich nicht anständig findet*). Die Classe der oberen Facultäten, (als die rechte Seite des Parlaments der Gelahrtheit,) vertheidigt die Statute der Regierung, indessen daß es in einer so freien Verfassung, als die sein muß, wo es um Wahrheit zu thun ist, auch eine Oppositionspartei (die linke Seite) geben muß, welche die Bank der philosophischen Facultät ist, weil ohne deren strenge Prüfung und Einwürfe die Regierung von dem, was ihr selbst ersprießlich oder nachtheilig sein dürfte, nicht hinreichend belehrt werden würde. — Wenn aber die Geschäftsleute der Facultäten in Ansehung der für den öffentlichen Vortrag gegebenen Verordnung für ihren Kopf Aenderungen machen wollten, so kann die Aufsicht der Regierung diese als Neuerer, welche ihr gefährlich werden könnten, in Anspruch nehmen, und doch gleichwohl über sie nicht unmittelbar, sondern nur nach dem von der oberen Facultät eingezogenen allerunterthänigsten Gutachten absprechen, weil diese Geschäftsleute nur durch die Facultät von

---

*) Dagegen, wenn der Streit vor dem bürgerlichen gemeinen Wesen (öffentlich z. B. auf Kanzeln) geführt würde, wo es die Geschäftsleute (unter dem Namen der Praktiker) gern versuchen, so wird er unbefugter Weise vor den Richterstuhl des Volks, (dem in Sachen der Gelehrsamkeit gar kein Urtheil zusteht,) gezogen und hört auf, ein gelehrter Streit zu sein; da dann jener Zustand des gesetzwidrigen Streits, wovon oben Erwähnung geschehen, eintritt, wo Lehren, den Neigungen des Volks angemessen vorgetragen werden, und der Saame des Aufruhrs und der Factionen ausgestreut, die Regierung aber dadurch in Gefahr gebracht wird. Diese eigenmächtig sich selbst dazu aufwerfenden Volkstribunen treten sofern aus dem Gelehrtenstande, greifen in die Rechte der bürgerlichen Verfassung (Welthändel) ein; und sind eigentlich die Neologen, deren mit Recht verhaßter Name aber sehr mißverstanden wird, wenn er jede Urheber einer Neuigkeit in Lehren und Lehrformen trifft. (Denn warum sollte das Alte eben immer das Bessere sein?) Dagegen diejenigen eigentlich damit gebrandmarkt zu werden verdienen, welche eine ganz andere Regierungsform, oder vielmehr eine Regierungslosigkeit (Anarchie) einführen, indem sie das, was eine Sache der Gelehrsamkeit ist, der Stimme des Volks zur Entscheidung übergeben, dessen Urtheil sie durch Einfluß auf seine Gewohnheiten, Gefühle und Neigungen nach Belieben lenken, und so einer gesetzmäßigen Regierung den Einfluß abgewinnen können.

der Regierung zu dem Vortrage gewisser Lehren haben angewiesen werden können.

4) Dieser Streit kann sehr wohl mit der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen gemeinen Wesens in Maximen zusammen bestehen, deren Befolgung einen beständigen Fortschritt beider Klassen von Facultäten zu größerer Vollkommenheit bewirken muß, und endlich zur Entlassung von allen Einschränkungen der Freiheit des öffentlichen Urtheils durch die Willkühr der Regierung vorbereitet.

Auf diese Weise könnte es wohl dereinst dahin kommen, daß die Letzten die Ersten, (die untere Facultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in Berathung des Machthabenden (der Regierung), als welche in der Freiheit der philosophischen Facultät und der ihr daraus erwachsenden Einsicht, besser, als in ihrer eigenen absoluten Auctorität, Mittel zu Erreichung ihrer Zwecke antreffen würde.

Resultat.

Dieser Antagonismus, d. i. Streit zweier mit einander zu einem gemeinschaftlichen Endzweck vereinigter Parteien (**concordia discors, discordia concors**) ist also kein Krieg, d. i. keine Zwietracht aus der Entgegensetzung der Endabsichten in Ansehung des gelehrten Mein und Dein, welches, sowie das politische, aus Freiheit und Eigenthum besteht, wo jene, als Bedingung, nothwendig vor diesem vorhergehen muß; folglich den oberen Facultäten kein Recht verstattet werden kann, ohne daß es der unteren zugleich erlaubt bleibe, ihre Bedenklichkeit über dasselbe an das gelehrte Publicum zu bringen.

Digitized by Google

Anhang

einer Erläuterung des Streits der Facultäten durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen.

I.

Materie des Streits.

Der biblische Theolog ist eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten d. i. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkühr eines Anderen ausfließen; dagegen ist der rationale der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen, der auf inneren Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen. Daß dieses so sei, d. i. daß Religion nie auf Satzungen, (so hohen Ursprungs sie immer sein mögen,) gegründet werden könne, erhellt selbst aus dem Begriffe der Religion. Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen, (denn der heißt Theologie,) sondern der aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote, (und subjectiv der Maxime, sie als solche zu befolgen,) ist Religion. Religion unterscheidet sich nicht der Materie d. i. dem Object nach in irgend einem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist blos formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben. Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es gibt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten

an göttliche Offenbarung und deren ſtatutariſche Lehren, die nicht aus der Vernunft entſpringen können, d. i. verſchiedene Formen der ſinnlichen Vorſtellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluß auf die Gemüther zu verſchaffen, unter denen das Chriſtenthum, ſoviel wir wiſſen, die ſchicklichſte Form iſt. Dies findet ſich nun in der Bibel aus zwei ungleichartigen Stücken zuſammengeſetzt, dem einen, welches den Kanon, dem anderen, was das Organon oder Vehikel der Religion enthält, wovon der erſte, der reine Religionsglaube, (ohne Statuten auf bloſer Vernunft gegründet,) der andere der Kirchenglaube, der ganz auf Statuten beruht, genannt werden kann, die einer Offenbarung bedurften, wenn ſie für heilige Lehre und Lebensvorſchriften gelten ſollten. — Da aber auch dieſes Leitzeug zu jenem Zweck zu gebrauchen Pflicht iſt, wenn dafür göttliche Offenbarung angenommen werden darf, ſo läßt ſich daraus erklären, warum der ſich auf Schrift gründende Kirchenglaube bei Nennung des Religionsglaubens gemeiniglich mit verſtanden wird.

Der bibliſche Theolog ſagt: ſuchet in der Schrift, wo ihr meinet das ewige Leben zu finden. Dieſes aber, weil die Bedingung deſſelben keine andere, als die moraliſche Beſſerung des Menſchen iſt, kann kein Menſch in irgend einer Schrift finden, als wenn er ſie hineinlegt, weil die dazu erforderlichen Begriffe und Grundſätze eigentlich nicht von irgend einem Anderen gelernt, ſondern nur bei Veranlaſſung eines Vortrages aus der eigenen Vernunft des Lehrers entwickelt werden müſſen. Die Schrift aber enthält noch mehr, als was an ſich ſelbſt zum ewigen Leben erforderlich iſt, was nämlich zum Geſchichtsglauben gehört und in Anſehung des Religionsglaubens als bloſes ſinnliches Vehikel zwar (für dieſe oder jene Perſon, für dieſes oder jenes Zeitalter) zuträglich ſein kann, aber nicht nothwendig dazu gehört. Die bibliſch-theologiſche Facultät dringt nun darauf als göttliche Offenbarung im gleichen Maaße, als wenn der Glaube deſſelben zur Religion gehörte. Die philoſophiſche aber widerſtreitet jener in Anſehung dieſer Vermengung und deſſen, was jene über die eigentliche Religion Wahres in ſich enthält.

Zu dieſem Vehikel (d. i. dem, was über die Religionslehre

noch hinzukommt,) gehört auch noch die Lehrmethode, die man als den Apoſteln ſelbſt überlaſſen und nicht als göttliche Offenbarung betrachten darf, ſondern beziehungsweiſe auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (κατ' ἄνθρωπον) und nicht als Lehrſtücke an ſich ſelbſt (κατ' ἀλήθειαν) geltend annehmen kann, und zwar entweder negativ als bloſe Zulaſſung gewiſſer damals herrſchender an ſich irriger Meinungen, um nicht gegen einen herrſchenden, doch im Weſentlichen gegen die Religion nicht ſtreitenden damaligen Wahn zu verſtoßen, (z. B. das von den Beſeſſenen,) oder auch poſitiv, um ſich der Vorliebe eines Volks für ihren alten Kirchenglauben, der jetzt ein Ende haben ſollte, zu bedienen, um den neuen zu introduciren. Z. B. die Deutung der Geſchichte des alten Bundes als Vorbilder von dem, was im neuen geſchah, welche als Judaismus, wenn ſie irriger Weiſe in die Glaubenslehre als ein Stück derſelben aufgenommen wird, uns wohl den Seufzer ablocken kann: **nunc istae reliquiae nos exercent.** (*Cicero.*)

Um deswillen iſt eine Schriftgelehrſamkeit des Chriſtenthums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunſt unterworfen, über die und deren Princip die obere Facultät (der bibliſche Theolog) mit der unteren in Streit gerathen muß, indem die erſtere, als für die theoretiſche bibliſche Erkenntniß vorzüglich beſorgt, die letztere in Verdacht zieht, alle Lehren, die als eigentliche Offenbarungslehren und alſo buchſtäblich angenommen werden müßten, wegzuphiloſophiren und ihnen einen beliebigen Sinn unterzuſchieben, dieſe aber als mehr aufs Praktiſche d. i. mehr auf Religion, als auf Kirchenglauben ſehend, umgekehrt jene beſchuldigt, durch ſolche Mittel den Endzweck, der als innere Religion moraliſch ſein muß und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen zu bringen. Daher die letztere, welche die Wahrheit zum Zweck hat, mithin die Philoſophie, im Falle des Streits über den Sinn einer Schriftſtelle, ſich das Vorrecht anmaßt, ihn zu beſtimmen. Folgendes ſind die philoſophiſchen Grundſätze der Schriftauslegerei, wodurch nicht verſtanden werden will, daß die Auslegung philoſophiſch (zur Erweiterung der Philoſophie abzielt), ſondern daß blos die Grundſätze der Auslegung

so beschaffen sein müssen; weil alle Grundsätze, sie mögen nun eine historisch- oder grammatisch-kritische Auslegung betreffen, jederzeit, hier aber besonders, weil, was aus Schriftstellen für die Religion, (die blos ein Gegenstand der Vernunft sein kann,) auszumitteln sei, auch von der Vernunft dictirt werden müssen.

II.

Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zu Beilegung des Streits.

I. Schriftstellen, welche gewisse theoretische für heilig angekündigte, aber allen (selbst den moralischen) Vernunftbegriff übersteigende Lehren enthalten, dürfen, diejenigen aber, welche der praktischen Vernunft widersprechende Sätze enthalten, müssen zum Vortheil der letzteren ausgelegt werden. — Folgendes enthält hiezu einige Beispiele.

a) Aus der Dreieinigkeitslehre, nach den Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber wenn man inne wird, daß sie gar alle unsere Begriffe übersteigt. — Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leichtigkeit aufs Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Personen (Hypostasen) gar keinen Begriff hat, noch mehr aber, weil er aus dieser Verschiedenheit für seinen Lebenswandel gar keine verschiedene Regeln ziehen kann. Dagegen wenn man in Glaubenssätzen einen moralischen Sinn hereinträgt, (wie ich es: Religion innerhalb den Grenzen ꝛc. versucht habe,) er nicht einen folgeleeren, sondern auf unsere moralische Bestimmung bezogenen verständlichen Glauben enthalten würde. Ebenso ist es mit der Lehre der Menschwerdung einer Person der Gottheit bewandt. Denn wenn dieser Gottmensch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menschheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit*)

*) Die Schwärmerei des Postellus in Venedig über diesen Punct im 16ten Jahrhundert ist von so originaler Art, und dient so gut zum Beispiel,

(Ebendas. 1794. S. 73 ff.), sondern als die in einem wirklichen Menschen „leibhaftig wohnende" und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgestellt wird; so ist aus diesem Geheimnisse gar nichts Praktisches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, daß wir es einem Gotte gleich thun sollen, er also insofern kein Beispiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn solche Vereinigung einmal möglich ist, die Gottheit nicht alle Menschen derselben hat theilhaftig werden lassen, welche alsdenn unausbleiblich ihm alle wohlgefällig geworden wären. — Ein Aehnliches kann von der Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschichte ebendesselben gesagt werden.

Ob wir künftig blos der Seele nach leben, oder ob dieselbe Materie, daraus unser Körper hier bestand, zur Identität unserer Person in der anderen Welt erforderlich, die Seele also keine besondere Substanz sei, unser Körper selbst müsse auferweckt werden, das kann uns in praktischer Absicht ganz gleichgültig sein; denn wem ist wohl sein Körper so lieb, daß er ihn gern in Ewigkeit mit sich schleppen möchte, wenn er seiner entübrigt sein kann? Des Apostels Schluß also: „ist Christus nicht auferstanden," (dem Körper nach lebendig geworden,) „so werden wir auch nicht auferstehen," (nach dem Tode gar nicht mehr leben,) ist nicht bündig. Er mag es aber auch nicht sein, (denn dem Argumentiren wird man doch nicht auch eine Inspiration zum Grunde legen,) so hat er doch hiemit nur

---

in welche Verirrungen, und zwar mit Vernunft zu rasen, man gerathen kann, wenn man die Versinnlichung einer reinen Vernunftidee in die Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne verwandelt. Denn wenn unter jener Idee nicht das Abstractum der Menschheit, sondern ein Mensch verstanden wird, so muß dieser von irgend einem Geschlecht sein. Ist dieser von Gott gezeugte männlichen Geschlechts (ein Sohn), hat die Schwachheit der Menschen getragen und ihre Schuld auf sich genommen, so sind die Schwachheiten sowohl als die Uebertretungen des anderen Geschlechts doch von denen des männlichen specifisch unterschieden und man wird, nicht ohne Grund, versucht anzunehmen, daß dieses auch seine besondere Stellvertreterin (gleichsam eine göttliche Tochter) als Versöhnerin werde bekommen haben; und diese glaubte Postell in der Person einer frommen Jungfrau in Venedig gefunden zu haben.

sagen wollen, daß wir Ursache haben zu glauben, Christus lebe noch und unser Glaube sei eitel, wenn selbst ein so vollkommner Mensch nicht nach dem (leiblichen) Tode leben sollte, welcher Glaube, den ihm (wie allen Menschen) die Vernunft eingab, ihn zum historischen Glauben an eine öffentliche Sache bewog, die er treuherzig für wahr annahm und sie zum Beweisgrunde eines moralischen Glaubens des künftigen Lebens brauchte, ohne inne zu werden, daß er selbst dieser Sage ohne den letzteren schwerlich würde Glauben beigemessen haben. Die moralische Absicht wurde hiebei erreicht, wenngleich die Vorstellungsart das Merkmal der Schulbegriffe an sich trug, in denen er war erzogen worden. — Uebrigens stehen jener Sache wichtige Einwürfe entgegen: die Einsetzung des Abendmahls (einer traurigen Unterhaltung) zum Andenken an ihn, sieht einem förmlichen Abschied (nicht blos aufs baldige Wiedersehen) ähnlich. Die klagenden Worte am Kreuz drücken eine fehlgeschlagene Absicht aus, (die Juden noch bei seinem Leben zur wahren Religion zu bringen,) da doch eher das Frohsein über eine vollzogene Absicht hätte erwartet werden sollen. Endlich der Ausdruck der Jünger bei dem Lukas: „wir dachten, er solle Israel erlösen", läßt auch nicht abnehmen, daß sie auf ein in drei Tagen erwartetes Wiedersehen vorbereitet waren, noch weniger, daß ihnen von seiner Auferstehung etwas zu Ohren gekommen sei. — Aber warum sollten wir wegen einer Geschichtserzählung, die wir immer an ihren Ort (unter die Adiaphora) gestellt sein lassen sollen, uns in soviel gelehrte Untersuchungen und Streitigkeiten verflechten, wenn es um Religion zu thun ist, zu welcher der Glaube in praktischer Beziehung, den die Vernunft uns einflößt, schon für sich hinreichend ist.

b) In der Auslegung der Schriftstellen, in welchem der Ausdruck unserem Vernunftbegriff von der göttlichen Natur und seinem Willen widerstreitet, haben biblische Theologen sich längst zur Regel gemacht, daß, was menschlicherweise (ἀνθρωποπαθῶς) ausgedrückt ist, nach einem gottwürdigen Sinne (θεοπρεπῶς) müsse ausgelegt werden; wodurch sie dann ganz deutlich das Bekenntniß ablegten, die Vernunft sei in Religionssachen die oberste Aus-

legerin der Schrift. — Daß aber selbst, wenn man dem heiligen Schriftsteller keinen anderen Sinn, den er wirklich mit seinen Ausdrücken verband, unterlegen kann, als einen solchen, der mit unserer Vernunft gar in Widerspruche steht, die Vernunft sich doch berechtigt fühle, seine Schriftstelle so auszulegen, wie sie es ihren Grundsätzen gemäß findet, und nicht dem Buchstaben nach auslegen solle, wenn sie jenen nicht gar eines Irrthums beschuldigen will, das scheint ganz und gar wider die obersten Regeln der Interpretation zu verstoßen, und gleichwohl ist es noch immer mit Beifall von den belobtesten Gottesgelehrten geschehen. — So ist es mit St. Paulus Lehre von der Gnadenwahl gegangen, aus welcher aufs Deutlichste erhellt, daß seine Privatmeinung die Prädestination im strengsten Sinne des Worts gewesen sein muß, welche darum auch von einer großen protestantischen Kirche in ihren Glauben aufgenommen worden, in der Folge aber von einem großen Theil derselben wieder verlassen, oder so gut wie man konnte, anders gedeutet worden ist, weil die Vernunft sie mit der Lehre von der Freiheit, der Zurechnung der Handlungen, und so mit der ganzen Moral unvereinbar findet. — Auch wo der Schriftglaube in keinen Verstoß gewisser Lehren wider sittliche Grundsätze, sondern nur wider die Vernunftmaxime in Beurtheilung physischer Erscheinungen geräth, haben Schriftausleger mit fast allgemeinem Beifall manche biblische Geschichtserzählungen, z. B. von den Besessenen (dämonischen Leuten), ob sie zwar in demselben historischen Tone, wie die übrige heilige Geschichte in der Schrift vorgetragen worden, und fast nicht zu zweifeln ist, daß ihre Schriftsteller sie buchstäblich für wahr gehalten haben, doch so ausgelegt, daß die Vernunft dabei bestehen könnte, (um nicht allem Aberglauben und Betrug freien Eingang zu verschaffen,) ohne daß man ihnen diese Befugniß bestritten hat.

II. Der Glaube an Schriftlehren, die eigentlich haben offenbart werden müssen, wenn sie haben gekannt werden sollen, hat an sich kein Verdienst und der Mangel desselben, ja sogar der ihm entgegenstehende Zweifel ist an sich keine Verschuldung, sondern

Alles kommt in der Religion aufs Thun an und diese Endabsicht, mithin auch ein dieser gemäßer Sinn muß allen biblischen Glaubenslehren untergelegt werden.

Unter Glaubenssätzen versteht man nicht, was geglaubt werden soll, (denn das Glauben verstattet keinen Imperativ,) sondern das, was in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht eben erweislich ist, mithin nur geglaubt werden kann. Nehme ich das Glauben ohne diese moralische Rücksicht blos in der Bedeutung eines theoretischen Fürwahrhaltens z. B. dessen, was sich auf dem Zeugniß Anderer geschichtmäßig gründet, oder auch weil ich mir gewisse gegebene Erscheinungen nicht anders, als unter dieser oder jener Voraussetzung erklären kann, zu einem Princip an, so ist ein solcher Glaube, weil er weder einen besseren Menschen macht, noch einen solchen beweiset, gar kein Stück der Religion; ward er aber nur als durch Furcht und Hoffnung aufgedrungen in der Seele erkünstelt, so ist er der Aufrichtigkeit, mithin auch der Religion zuwider. — Lauten also Spruchstellen so, als ob sie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an sich verdienstlich ansähen, sondern wohl gar über moralisch-gute Werke erhöben, so müssen sie so ausgelegt werden, als ob nur der moralische, die Seele durch Vernunft bessernde und erhebende Glaube dadurch gemeint sei; gesetzt auch der buchstäbliche Sinn, z. B. wer da glaubt und getauft wird, wird selig ꝛc., lautete dieser Auslegung zuwider. Der Zweifel über jene statutarische Dogmen und ihre Authenticität kann also eine moralische wohlgesinnte Seele nicht beunruhigen. — Ebendieselben Sätze können gleichwohl als wesentliche Erfordernisse zum Vortrag eines gewissen Kirchenglaubens angesehen werden, der aber, weil er nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an sich veränderlich ist und einer allmähligen Reinigung bis zur Congruenz mit dem letzteren fähig bleiben muß, nicht zum Glaubensartikel selbst gemacht, obzwar doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fuß übergangen werden darf, weil er unter der Gewahrsam der Regierung steht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt, indes-

ſen daß es des Lehrers Sache iſt, davor zu warnen, ihm nicht eine für ſich beſtehende Heiligkeit beizulegen, ſondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen.

III. Das Thun muß als aus des Menſchen eigenem Gebrauch ſeiner moraliſchen Kräfte entſpringend, und nicht als Wirkung vom Einfluß einer äußeren höheren wirkenden Urſache, in Anſehung deren der Menſch ſich leitend verhielte, vorgeſtellt werden; die Auslegung der Schriftſtellen, welche buchſtäblich das Letztere zu enthalten ſcheinen, muß alſo auf die Uebereinſtimmung mit dem erſteren Grundſatze abſichtlich gerichtet werden.

Wenn unter Natur das im Menſchen herrſchende Princip der Beförderung ſeiner Glückſeligkeit, unter Gnade aber die in uns liegende unbegreifliche moraliſche Anlage, d. i. das Princip der reinen Sittlichkeit verſtanden wird, ſo ſind Natur und Gnade nicht allein von einander unterſchieden, ſondern auch oft gegen einander in Widerſtreit. Wird aber unter Natur (in praktiſcher Bedeutung) das Vermögen aus eigenen Kräften überhaupt gewiſſe Zwecke auszurichten verſtanden, ſo iſt Gnade nichts Anderes, als Natur des Menſchen, ſofern er durch ſein eigenes inneres, aber überſinnliches Princip (die Vorſtellung ſeiner Pflicht) zu Handlungen beſtimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wiſſen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht ſelbſt gegründet haben, mithin als Gnade vorgeſtellt wird. — Die Sünde nämlich (die Bösartigkeit in der menſchlichen Natur) hat das Strafgeſetz (gleich als für Knechte) nothwendig gemacht, die Gnade aber (d. i. die durch den Glauben an die urſprüngliche Anlage zum Guten in uns und die durch das Beiſpiel der Gott wohlgefälligen Menſchheit, an dem Sohne Gottes lebendig werdende Hoffnung der Entwickelung dieſes Guten) kann und ſoll in uns (als Freien) noch mächtiger werden, wenn wir ſie nur in uns wirken, d. h. die Geſinnungen eines, jenem heiligen Beiſpiel ähnlichen Lebenswandels thätig werden laſſen. — Die Schriftſtellen alſo, die eine blos paſſive Ergebung an eine äußere, in uns

Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, daß daraus erhelle: wir müssen an der Entwickelung jener moralischen Anlage in uns *selbst arbeiten*, ob sie zwar selber eine Göttlichkeit eines Ursprungs beweiset, der höher ist, als alle Vernunft (in der theoretischen Nachforschung der Ursache,) und daher, sie besitzen, nicht Verdienst, sondern Gnade ist.

IV. Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung des Menschen vor seinem eigenen (strenge richtenden) Gewissen nicht zulangt, da ist die Vernunft befugt, allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit, (auch ohne daß sie bestimmen darf, worin sie bestehe,) gläubig anzunehmen.

Diese Befugniß ist für sich selbst klar; denn was der Mensch nach seiner Bestimmung sein soll, (nämlich dem heiligen Gesetz angemessen,) das muß er auch werden können, und ist es nicht durch eigene Kräfte natürlicher Weise möglich, so darf er hoffen, daß es durch äußere göttliche Mitwirkung, (auf welche Art es auch sei,) geschehen werde. — Man kann noch hinzusetzen, daß der Glaube an diese Ergänzung seligmachend sei, weil er dadurch allein zum gottwohlgefälligen Lebenswandel, (als der einzigen Bedingung der Hoffnung der Seligkeit,) Muth und feste Gesinnung fassen kann, daß er am Gelingen seiner Endabsicht, (Gott wohlgefällig zu werden,) nicht verzweifelt. — Daß er aber wissen und bestimmt müsse angeben können, *worin* das Mittel dieses Ersatzes, (welches am Ende doch überschwenglich und bei Allem, was uns Gott darüber selbst sagen möchte, für uns unbegreiflich ist,) bestehe, das ist eben nicht nothwendig, ja, auf diese Kenntniß auch nur Anspruch zu machen, Vermessenheit. — Die Schriftstellen also, die eine solche specifische Offenbarung zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, daß sie nur das Vehikel jenes moralischen Glaubens für ein Volk, nach dessen bisher bei ihm im Schwang gewesenen Glaubenslehren betreffen, und nicht Religionsglauben (für alle Menschen), mithin blos den Kirchenglauben (z. B. für Judenchristen) angehen, welcher historischer Beweise bedarf, deren nicht Jedermann theilhaftig werden kann; statt dessen Religion (als auf

moraliſche Begriffe gegründet) für ſich vollſtändig und zweifelsfrei ſein muß.

Aber ſelbſt wider die Idee einer philoſophiſchen Schriftauslegung höre ich die vereinigte Stimme der bibliſchen Theologen ſich erheben: ſie hat, ſagt man, erſtlich eine naturaliſtiſche Religion, und nicht Chriſtenthum zur Abſicht. Antwort: das Chriſtenthum iſt die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und ſofern natürlich ſein muß. Es enthält aber ein Mittel der Einführung derſelben unter Menſchen, die Bibel; deren Urſprung für übernatürlich gehalten wird, die, (ihr Urſprung mag ſein, welcher er wolle,) ſofern ſie den moraliſchen Vorſchriften der Vernunft in Anſehung ihrer öffentlichen Ausbreitung und inniglicher Belebung beförderlich iſt, als Vehikel zur Religion gezählt werden kann und als ein ſolches auch für übernatürliche Offenbarung angenommen werden mag. Nun kann man eine Religion nur naturaliſtiſch nennen, wenn ſie es zum Grundſatze macht, keine ſolche Offenbarung einzuräumen. Alſo iſt das Chriſtenthum darum nicht eine naturaliſtiſche Religion, obgleich es blos eine natürliche iſt, weil es nicht in Abrede iſt, daß die Bibel nicht ein übernatürliches Mittel der Introduction der letzteren und der Stiftung einer ſie öffentlich lehrenden und bekennenden Kirche ſein möge, ſondern nur auf dieſen Urſprung, wenn es auf Religionslehre ankommt, nicht Rückſicht nimmt.

III.

Einwürfe und Beantwortung derſelben, die Grundſätze der Schriftauslegung betreffend.

Wider dieſe Auslegungsregeln höre ich ausrufen: erſtlich: das ſind ja insgeſammt Urtheile der philoſophiſchen Facultät, welche ſich alſo in das Geſchäft des bibliſchen Theologen Eingriffe erlaubt. — Antwort: zum Kirchenglauben wird hiſtoriſche Gelehrſamkeit, zum Religionsglauben blos Vernunft erfordert. Jenen als Vehikel des letzteren auszulegen, iſt freilich eine Forderung der Vernunft; aber

wo ist eine solche rechtmäßiger, als wo etwas nur als Mittel zu etwas Anderem als Endzweck, (dergleichen die Religion ist,) einen Werth hat, und gibt es überall wohl ein höheres Princip der Entscheidung, wenn über Wahrheit gestritten wird, als die Vernunft? Es thut auch der theologischen Facultät keinesweges Abbruch, wenn die philosophische sich der Statuten derselben bedient, ihre eigene Lehre durch Einstimmung derselben zu bestärken; man sollte vielmehr denken, daß jener dadurch eine Ehre widerfahre. Soll aber doch, was die Schriftauslegung betrifft, durchaus Streit zwischen beiden sein, so weiß ich keinen anderen Vergleich, als diesen: wenn der biblische Theolog aufhören wird, sich der Vernunft zu seinem Behuf zu bedienen, so wird der philosophische auch aufhören, zu Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen. Ich zweifle aber sehr, daß der erstere sich auf diesen Vertrag einlassen dürfte. — Zweitens: jene Auslegungen sind allegorisch-mystisch, mithin weder biblisch noch philosophisch. Antwort: Es ist gerade das Gegentheil, nämlich, daß, wenn der biblische Theolog die Hülle der Religion für die Religion selbst nimmt, er z. B. das ganze alte Testament für eine fortgehende Allegorie (von Vorbildern und symbolischen Vorstellungen) des noch kommenden Religionszustandes erklären muß, wenn er nicht annehmen will, das wäre damals schon wahre Religion gewesen, wodurch dann das neue, (das doch nicht noch wahrer, als wahr sein kann,) entbehrlich gemacht würde. Was aber die vorgebliche Mystik der Vernunftauslegungen betrifft, wenn die Philosophie in Schriftstellen einen moralischen Sinn aufspähet, ja gar ihn dem Texte aufdringt, so ist diese gerade das einzige Mittel, die Mystik (z. B. eines Swedenborgs) abzuhalten. Denn die Phantasie verläuft sich bei Religionsdingen unvermeidlich ins Ueberschwengliche, wenn sie das Uebersinnliche, (was in Allem, was Religion heißt, gedacht werden muß,) nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moralischen sind, knüpft und führt zu einem Illuminatismus innerer Offenbarungen, deren ein Jeder alsdenn seine eigene hat und kein öffentlicher Probirstein der Wahrheit mehr Statt findet.

Es gibt aber noch Einwürfe, die die Vernunft ihr selbst gegen die Vernunftauslegung der Bibel macht, die wir nach der Reihe oben angeführter Auslegungsregeln kürzlich bemerken und zu heben suchen wollen. a) Einwurf: Als Offenbarung muß die Bibel aus sich selbst und nicht durch die Vernunft gedeutet werden; denn der Erkenntnißquell selbst liegt anderswo, als in der Vernunft. Antwort: Eben darum, weil jenes Buch als göttliche Offenbarung angenommen wird, muß sie nicht blos nach Grundsätzen der Geschichtslehren, (mit sich selbst zusammen zu stimmen,) theoretisch, sondern nach Vernunftbegriffen praktisch ausgelegt werden; denn daß eine Offenbarung göttlich sei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand gibt, eingesehen werden. Ihr Charakter (wenigstens als conditio sine qua non) ist immer die Uebereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt. — b) Einwurf: Vor allem Praktischen muß doch immer eine Theorie vorhergehen, und da diese Offenbarungslehre vielleicht Absichten des Willens Gottes, die wir nicht durchdringen können, für uns aber verbindend sein dürften, sie zu befördern, enthalten könnten, so scheint das Glauben an dergleichen theoretische Sätze für sich selbst eine Verbindlichkeit, mithin das Bezweifeln derselben eine Schuld zu enthalten. Antwort: Man kann dieses einräumen, wenn vom Kirchenglauben die Rede ist, bei dem es auf keine andere Praxis, als die der angeordneten Gebräuche angesehen ist, wo die, so sich zu einer Kirche bekennen, zum Fürwahrnehmen nichts mehr, als daß die Lehre nicht unmöglich sei, bedürfen; dagegen zum Religionsglauben Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich ist, welche aber durch Statute, (daß sie göttliche Sprüche sind,) nicht beurkundigt werden kann, weil, daß sie es sind, nur immer wiederum durch Geschichte bewiesen werden müßte, die sich selbst für göttliche Offenbarung auszugeben nicht befugt ist. Daher bei diesem, der gänzlich auf Moralität des Lebenswandels, aufs Thun gerichtet ist, das Fürwahrhalten historischer, obschon biblischer Lehren an sich keinen moralischen Werth oder Unwerth hat und unter die Adiaphora gehört. — c) Einwurf: Wie kann man einem

Geiſtlichtodten das „ſtehe auf und wandle" zurufen, wenn dieſen Zuruf nicht zugleich eine übernatürliche Macht begleitet, die Leben in ihn hineinbringt? Antwort: Der Zuruf geſchieht an den Menſchen durch ſeine eigene Vernunft, ſofern ſie das überſinnliche Princip des moraliſchen Lebens in ſich ſelbſt hat. Durch dieſes kann der Menſch zwar vielleicht nicht ſofort zum Leben und um von ſelbſt aufzuſtehen, aber doch ſich zu regen und zur Beſtrebung eines guten Lebenswandels erweckt werden, (wie einer, bei dem die Kräfte nur ſchlafen, aber darum nicht erloſchen ſind,) und das iſt ſchon ein Thun, welches keines äußeren Einfluſſes bedarf und, fortgeſetzt, den beabſichtigten Wandel bewirken kann. — d) Einwurf: Der Glaube an eine uns unbekannte Ergänzungsart des Mangels unſerer eigenen Gerechtigkeit, mithin als Wohlthat eines Anderen, iſt eine umſonſt angenommene Urſache (petitio principii) zu Befriedigung des uns gefühlten Bedürfniſſes. Denn was wir von der Gnade eines Oberen erwarten, davon können wir nicht, als ob es ſich von ſelbſt verſtünde, annehmen, daß es uns zu Theil werden müſſe, ſondern nur, wenn es uns wirklich verſprochen worden, und daher nur durch Acceptation eines uns geſchehenen beſtimmten Verſprechens, wie durch einen förmlichen Vertrag. Alſo können wir, wie es ſcheint, jene Ergänzung nur, ſofern ſie durch göttliche Offenbarung wirklich zugeſagt worden, und nicht auf gut Glück hin, hoffen und vorausſetzen. Antwort: Eine unmittelbare göttliche Offenrung, in dem tröſtenden Ausſpruch: „dir ſind deine Sünden vergeben," wäre eine überſinnliche Erfahrung, welche unmöglich iſt. Aber dieſe iſt auch in Anſehung deſſen, was (wie die Religion) auf moraliſchen Vernunftgründen beruht und dadurch a priori, wenigſtens in praktiſcher Abſicht gewiß iſt, nicht nöthig. Von einem heiligen und gütigen Geſetzgeber kann man ſich die Decrete in Anſehung gebrechlicher, aber Alles, was ſie für Pflicht erkennen, nach ihrem ganzen Vermögen zu befolgen ſtrebender Geſchöpfe nicht anders denken, und ſelbſt der Vernunftglaube und das Vertrauen auf eine ſolche Ergänzung, ohne daß eine beſtimmte empiriſch ertheilte Zuſage dazu kommen darf, beweiſet mehr die ächte moraliſche Ge-

sinnung und hiemit die Empfänglichkeit für jene gehoffte Gnadenbezeigung, als es ein empirischer Glaube thun kann.

Auf solche Weise müssen alle Schriftauslegungen, sofern sie die Religion betreffen, nach dem Princip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden, und sind ohne das entweder praktisch leer oder gar Hindernisse des Guten. — Auch sind sie alsdann nur eigentlich authentisch, d. i. der Gott in uns ist selbst der Ausleger, weil wir Niemand verstehen, als den, der durch unseren eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts, als durch Begriffe unserer Vernunft, soferne sie rein-moralisch und hiemit untrüglich sind, erkannt werden kann.

Allgemeine Anmerkung.

Von Religionssecten.

In dem, was eigentlich Religion genannt zu werden verdient, kann es keine Sectenverschiedenheit geben, (denn sie ist einig, allgemein und nothwendig, mithin unveränderlich;) wohl aber in dem, was den Kirchenglauben betrifft, er mag nun blos auf die Bibel, oder auf Tradition gegründet sein, sofern der Glaube an das, was blos Vehikel der Religion ist, für Artikel derselben gehalten wird.

Es wäre herculische und dabei undankbare Arbeit, nur blos die Secten des Christenthums, wenn man unter ihm den messianischen Glauben versteht, alle aufzuzählen; denn da ist jenes blos eine Secte*) des letzteren, so, daß es dem Judenthum in

*) Es ist eine Sonderbarkeit des deutschen Sprachgebrauchs (oder Mißbrauchs), daß sich die Anhänger unserer Religion Christen nennen; gleich als ob es mehr, als einen Christus gäbe und jeder Gläubige ein Christus wäre. Sie müßten sich Christianer nennen. — Aber dieser Name würde sofort wie ein Sectenname angesehen werden, von Leuten, denen man, (wie in Peregrinus Proteus geschieht,) viel Uebles nachsagen kann; welches in Ansehung des Christen nicht Statt findet. — So verlangte ein Recensent in der Hallischen gel. Zeitung, daß der Name Jehovah durch Jahwoh ausgesprochen werden sollte. Aber diese Veränderung würde eine bloße Nationalgottheit, nicht den Herrn der Welt zu bezeichnen scheinen.

engerer Bedeutung (in dem letzten Zeitpunct seiner ungetheilten Herrschaft über das Volk) entgegengesetzt wird, wo die Frage ist: „bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines Anderen warten?" wofür es auch anfänglich die Römer nahmen. In dieser Bedeutung aber würde das Christenthum ein gewisser, auf Satzungen und Schrift gegründeter Volksglaube sein, von dem man nicht wissen könnte, ob er gerade für alle Menschen gültig oder der letzte Offenbarungsglaube sein dürfte, bei dem es forthin bleiben müßte, oder ob nicht künftig andere göttliche Statuten, die dem Zweck noch näher träten, zu erwarten wären.

Um also ein bestimmtes Schema der Eintheilung einer Glaubenslehre in Secten zu haben, können wir nicht von empirischen Datis, sondern wir müssen von Verschiedenheiten anfangen, die sich **a priori** durch die Vernunft denken lassen, um in der Stufenreihe der Unterschiede der Denkungsart in Glaubenssachen die Stufe auszumachen, in der die Verschiedenheit zuerst einen Sectenunterschied begründen würde.

In Glaubenssachen ist das Princip der Eintheilung, nach der angenommenen Denkungsart, entweder Religion oder Superstition oder Heidenthum, (die einander wie A und non A entgegen sind.) Die Bekenner der ersteren werden gewöhnlich Gläubige, die des zweiten Ungläubige genannt. Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen setzt, Heidenthum, der es nicht darin setzt; entweder, weil es ihm gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt (**Ethnicismus brutus**), oder weil er etwas Anderes, als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels, also das Nichtwesentliche der Religion, zum Religionsstück macht (**Ethnicismus speciosus**).

Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen, sind nun entweder blos statutarisch, mithin für uns zufällig und Offenbarungslehren, oder moralisch, mithin mit dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit verbunden und **a priori** erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens. Der Inbegriff der

ersteren Lehren macht den Kirchen-, der anderen aber den reinen Religionsglauben aus*).

Allgemeinheit für einen Kirchenglauben zu fordern (**Catholicismus hierarchicus**), ist ein Widerspruch, weil unbedingte Allgemeinheit Nothwendigkeit voraus setzt, die nur da Statt findet, wo die Vernunft selbst die Glaubenssätze hinreichend begründet, mithin diese nicht blos Statute sind. Dagegen hat der reine Religionsglaube rechtmäßigen Anspruch auf Allgemeingültigkeit (**Catholicismus rationalis**). Die Sectirerei in Glaubenssachen wird also bei dem letzteren nie Statt finden, und wo sie angetroffen wird, da entspringt sie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens: seine Statute (selbst göttliche Offenbarungen) für wesentliche Stücke der Religion zu halten, mithin den Empirismus in Glaubenssachen dem Rationalismus unterzuschieben und so das blos Zufällige für an sich nothwendig auszugeben. Da nun in zufälligen Lehren es vielerlei einander widerstreitende, theils Satzungen, theils Auslegung von Satzungen geben kann, so ist leicht einzusehen, daß der blose Kirchenglaube, ohne durch den reinen Religionsglauben geläutert zu sein, eine reiche Quelle unendlich vieler Secten in Glaubenssachen sein werde.

Um diese Läuterung, worin sie bestehe, bestimmt anzugeben, scheint mir der zum Gebrauch schicklichste Probirstein der Satz zu sein: ein jeder Kirchenglaube, sofern er blos statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgibt, hat eine gewisse Beimischung von Heidenthum; denn dieses besteht darin, das Aeußerliche (Außerwesentliche) der Religion für wesentlich auszugeben. Diese Beimischung kann gradweise so weit gehen, daß die ganze Religion darüber in einen blosen Kirchenglauben, Gebräuche für Gesetze auszugeben, übergeht und alsdann baares Heidenthum wird**),

---

*) Diese Eintheilung, welche ich nicht für präcis und dem gewöhnlichen Redegebrauch angemessen ausgebe, mag einstweilen hier gelten.

) Heidenthum (Paganismus**) ist, der Worterklärung nach, der religiöse Aberglaube des Volks in Wäldern (Haiden), d. i. einer Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfassung, mithin ohne öffentliches Gesetz ist. Juden aber, Mohammedaner und Indier halten das für kein Gesetz, was nicht das ihrige ist, und benennen andere Völker, die nicht ebendie-

wider welchen Schimpfnamen es nichts verschlägt zu sagen, daß jene Lehren doch göttliche Offenbarungen seien; denn nicht jene statutarische Lehren und Kirchenpflichten selbst, sondern der unbedingte ihnen beigelegte Werth, (nicht etwa blos Vehikel, sondern selbst Religionsstücke zu sein, ob sie zwar keinen inneren moralischen Gehalt bei sich führen, also nicht die Materie der Offenbarung, sondern die Form ihrer Aufnahme in seine praktische Gesinnung,) ist das, was auf eine solche Glaubensweise den Namen des Heidenthums mit Recht fallen läßt. Die kirchliche Auctorität, nach einem solchen Glauben selig zu sprechen oder zu verdammen, würde das Pfaffenthum genannt werden, von welchem Ehrennamen sich so nennende Protestanten nicht auszuschließen sind, wenn sie das Wesentliche ihrer Glaubenslehre in Glauben an Sätze und Observanzen, von denen ihnen die Vernunft nichts sagt und welche zu bekennen und zu beobachten der schlechteste nichtswürdigste Mensch in ebendemselben Grade tauglich ist, als der beste, zu setzen bedacht sind; sie mögen auch einen noch so großen Nachtrab von Tugenden, als die aus der wundervollen Kraft der ersteren entsprängen, (mithin ihre eigene Wurzel nicht haben,) anhängen, als sie immer wollen.

Von dem Puncte also, wo der Kirchenglaube anfängt, für sich selbst mit Auctorität zu sprechen, ohne auf seine Rectification durch den reinen Religionsglauben zu achten, hebt auch die Secterei an; denn da dieser (als praktischer Vernunftglaube) seinen Einfluß auf die menschliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewußtsein der Freiheit verbunden ist, indessen daß der Kirchenglaube über die Gewissen Gewalt ausübt, so sucht ein Jeder etwas für seine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen.

Diese Gewalt veranlaßt entweder blose Absonderung von der Kirche (Separatismus) d. i. Enthaltung von der öffentlichen Gemeinschaft mit ihr; oder öffentliche Spaltung der in Ansehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob sie zwar der Materie nach

selbe kirchliche Observanzen haben, mit dem Titel der Verwerfung (Goi, Giaur u. s. w.), nämlich der Ungläubigen.

sich zu ebenderselben bekennen (Schismatiker); oder Zusammentretung der Dissidenten in Ansehung gewisser Glaubenslehren in besondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht sanctionirte Gesellschaften (Sectirer), deren einige noch besondere, nicht fürs große Publicum gehörende, geheime Lehren aus ebendemselben Schatz her holen (gleichsam Clubbisten der Frömmigkeit); endlich auch falsche Friedensstifter, die durch die Zusammenschmelzung verschiedener Glaubensarten Allen genug zu thun meinen (Synkretisten), die dann noch schlimmer sind, als Sectirer, weil Gleichgültigkeit in Ansehung der Religion überhaupt zum Grunde liegt, und weil, wenn einmal doch ein Kirchenglaube im Volk sein müsse, einer so gut, wie der andere sei, wenn er sich nur durch die Regierung zu ihren Zwecken gut handhaben läßt; ein Grundsatz, der im Munde des Regenten, als eines solchen, zwar ganz richtig, auch sogar weise ist, im Urtheile des Unterthanen selbst aber, der diese Sache aus seinem eigenen und zwar moralischen Interesse zu erwägen hat, die äußerste Geringschätzung der Religion verrathen würde; indem, wie selbst das Vehikel der Religion beschaffen sei, was Jemand in seinen Kirchenglauben aufnimmt, für die Religion keine gleichgültige Sache ist.

In Ansehung der Sectirerei, (welche auch wohl ihr Haupt bis zur Vermannigfaltigung der Kirchen erhebt, wie es bei den Protestanten geschehen ist,) pflegt man zwar zu sagen: es ist gut, daß es vielerlei Religionen (eigentlich kirchliche Glaubensarten) in einem Staate gibt, und sofern ist dieses auch richtig, als es ein gutes Zeichen ist: nämlich daß Glaubensfreiheit dem Volke gelassen worden; aber das ist eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An sich aber ist ein solcher öffentlicher Religionszustand doch nicht gut, dessen Princip so beschaffen ist, daß es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt und den Streit, der von dem Außerwesentlichen herrührt, nicht von jenem unterscheidet. Der Unterschied der Meinungen, in Ansehung der größeren oder minderen Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst, (nämlich die Menschen moralisch zu bessern,)

mag also allenfalls Verschiedenheit der Kirchensecten, darf aber darum nicht Verschiedenheit der Religionssecten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion, (also der unsichtbaren Kirche) gerade zuwider ist. Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu diesem Zweck): daß die Zeit, unter Begünstigung der Regierung, nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens, (der freilich alsdann nicht ein Glaube sein muß, Gott sich durch etwas Anderes, als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen oder zu versöhnen,) der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion selbst, näher bringen werde. — Selbst in Ansehung der Juden ist dieses, ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung*) (zum Christenthum als einem messianischen Glauben,) möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen und das Kleid des nunmehr zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden alten Cultus abwerfen. Da sie nun so lange das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt haben, gleichwohl aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, sie also gewisse Förmlichkeiten einer Kirche, die dem Endzweck in ihrer jetzigen Lage am angemessensten wäre, bedürfen; so kann man den Gedanken eines sehr guten Kopfs dieser Nation, Mendavid's, die Religion Jesu (vermuthlich mit ihrem Vehikel, dem Evangelium,) öffentlich anzunehmen, nicht allein für sehr glücklich, sondern auch für den einzigen Vorschlag

*) Moses Mendelssohn wies dieses Ansinnen auf eine Art ab, die seiner Klugheit Ehre macht (durch eine **argumentatio ad hominem**). So lange (sagt er) als nicht Gott vom Berge Sinai eben so feierlich unser Gesetz aufhebt, als er es (unter Donner und Blitz) gegeben d. i. bis zum Nimmertag, sind wir daran gebunden; womit er wahrscheinlicher Weise sagen wollte: Christen, schafft ihr erst das Judenthum aus Eurem eigenen Glauben weg, so werden wir auch das unsrige verlassen; — daß er aber seinen eigenen Glaubensgenossen durch diese harte Forderung die Hoffnung zur mindesten Erleichterung der sie drückenden Lasten abschnitt, ob er zwar wahrscheinlich die wenigsten derselben für wesentlich seinem Glauben angehörig hielt, ob das seinem guten Willen Ehre mache, mögen diese selbst entscheiden.

halten, dessen Ausführung dieses Volk, auch ohne sich mit anderen in Glaubenssachen zu vermischen, bald als ein gelehrtes, wohlgesittetes, und aller Rechte des bürgerlichen Zustandes fähiges Volk, dessen Glaube auch von der Regierung sanctionirt werden könnte, bemerklich machen †); wobei freilich ihm die Schriftauslegung (der Thora und des Evangeliums) frei gelassen werden müßte, um die Art, wie Jesus, als Jude zu Juden, von der Art, wie er als moralischer Lehrer zu Menschen überhaupt redete, zu unterscheiden. — Die Euthanasie des Judenthums ist die reine moralische Religion, mit Verlassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christenthum (als messianischen Glauben) noch zurück behalten bleiben müssen; welcher Sectenunterschied endlich doch auch verschwinden muß, und so das, was man als den Beschluß des großen Drama des Religionswechsels auf Erden nennt (die Wiederbringung aller Dinge), wenigstens im Geiste herbeiführt, da nur ein Hirt und eine Heerde Statt findet.

Wenn aber gefragt wird: nicht blos, was Christenthum sei, sondern wie es der Lehrer desselben anzufangen habe, damit ein solches in den Herzen der Menschen wirklich angetroffen werde, (welches mit der Aufgabe einerlei ist: was ist zu thun, damit der Religionsglaube bessere Menschen mache?) so ist der Zweck zwar einerlei und kann keinen Sectenunterschied veranlassen, aber die Wahl des Mittels zu demselben kann diesen doch herbei führen, weil zu einer und derselben Wirkung sich mehr, wie eine Ursache denken läßt, und sofern also Verschiedenheit und Streit der Meinungen, ob das eine oder das andere demselben angemessen und göttlich sei, mithin eine Trennung in Principien bewirken kann, die selbst das Wesentliche (in subjectiver Bedeutung) der Religion überhaupt angehen.

Da die Mittel zu diesem Zwecke nicht empirisch sein können, — weil diese allenfalls wohl auf die That, aber nicht auf die Gesinnung hinwirken, — so muß für den, der alles Uebersinnliche

†) würde oder: könnte. (?)

zugleich für übernatürlich hält, die obige Aufgabe sich in die Frage verwandeln: wie ist die Wiedergeburt, (als die Folge der Bekehrung, wodurch Jemand ein anderer, neuer Mensch wird,) durch göttlichen unmittelbaren Einfluß möglich, und was hat der Mensch zu thun, um diesen herbei zu ziehen? Ich behaupte, daß, ohne die Geschichte zu Rathe zu ziehen, (als welche zwar Meinungen, aber nicht die Nothwendigkeit derselben vorstellig machen kann,) man a priori einen unausbleiblichen Sectenunterschied, den blos diese Aufgabe bei denen bewirkt, welchen es eine Kleinigkeit ist, zu einer natürlichen Wirkung übernatürliche Ursachen herbei zu rufen, vorher sagen kann, ja daß diese Spaltung auch die einzige sei, welche zur Benennung zweier verschiedener Religionssecten berechtigt; denn die anderen, welche man fälschlich so benennt, sind nur Kirchensecten und gehen das Innere der Religion nicht an. — Ein jedes Problem aber besteht erstlich aus der Quästion der Aufgabe, zweitens der Auflösung, und drittens dem Beweis, daß das Verlangte durch die letztere geleistet werde. Also:

1) Die Aufgabe, (die der wackere Spener mit Eifer allen Lehrern der Kirche zurief,) ist: der Religionsvortrag muß zum Zweck haben, aus uns andere, nicht blos bessere Menschen, (gleich als ob wir so schon gute, aber nur dem Grade nach vernachlässigte wären,) zu machen. Dieser Satz ward den Orthodoxisten (ein nicht übel ausgedachter Name) in den Weg geworfen, welche in dem Glauben an die reine Offenbarungslehre und den von der Kirche vorgeschriebenen Observanzen, (dem Beten, dem Kirchengehen, und den Sacramenten,) neben dem ehrbaren, (zwar mit Uebertretungen untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art setzten, Gott wohlgefällig zu werden. — Die Aufgabe ist also ganz in der Vernunft gegründet.

2) Die Auflösung aber ist völlig mystisch ausgefallen; so, wie man es vom Supernaturalismus in Principien der Religion erwarten konnte, der, weil der Mensch von Natur in Sünden todt sei, keine Besserung aus eigenen Kräften hoffen lasse, selbst nicht aus der ursprünglichen unverfälschbaren moralischen Anlage in seiner

Natur, die, ob ſie gleich *überſinnlich* iſt, dennoch Fleiſch genannt wird, darum weil ihre Wirkung nicht zugleich *übernatürlich* iſt, als in welchem Falle die unmittelbare Urſache derſelben allein der Geiſt (Gottes) ſein würde. — Die myſtiſche Auflöſung jener Aufgabe theilt nun die Gläubigen in zwei Secten des *Gefühls* übernatürlicher Einflüſſe: die eine, wo das Gefühl als von *herzzermalmender* (zerknirſchender), die andere, wo es von *herzzerſchmelzender* (in die ſelige Gemeinſchaft mit Gott ſich auflöſender) Art ſein müſſe, ſo daß die Auflöſung des Problems (aus böſen Menſchen gute zu machen) von zwei entgegengeſetzten Standpuncten ausgeht, („wo das Wollen zwar gut iſt, aber das Vollbringen mangelt".) In der einen Secte kommt es nämlich nur darauf an, um von der Herrſchaft des Böſen in ſich *los zu kommen*, worauf dann das gute Princip ſich von ſelbſt einfinden würde; in der anderen, das gute Princip in ſeine Geſinnung aufzunehmen, worauf vermittelſt eines übernatürlichen Einfluſſes das Böſe für ſich keinen Platz mehr finde, und das Gute allein herrſchend ſein würde.

Die Idee von einer moraliſchen, aber nur durch übernatürlichen Einfluß möglichen Metamorphoſe des Menſchen mag zwar ſchon längſt in den Köpfen der Gläubigen *rumort* haben; ſie iſt aber in neueren Zeiten allererſt recht zur Sprache gekommen, und hat den *Spener-Frankiſchen* und den *Mähriſch-Zinzendorf'ſchen* Sectenunterſchied (den Pietismus und Moravianismus) in der Bekehrungslehre hervorgebracht.

Nach der *erſteren* Hypotheſe geſchieht die Scheidung des Guten vom Böſen, (womit die menſchliche Natur amalgamirt iſt,) durch eine übernatürliche Operation, die Zerknirſchung und Zermalmung des Herzens in der *Buße*, als einem nahe an Verzweiflung grenzenden, aber doch auch nur durch den Einfluß eines himmliſchen Geiſtes in ſeinem nöthigen Grade erreichbaren *Gram* (**moeror animi**), um welchen der Menſch ſelbſt bitten müſſe, indem er ſich ſelbſt darüber grämt, daß er ſich nicht genug grämen, (mithin das Leidſein ihm doch nicht ſo ganz von Herzen gehen) kann. Dieſe

„Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt nun", wie der sel. Hamann sagt, „den Weg zur Vergötterung." Nämlich nachdem diese Gluth der Buße ihre größte Höhe erreicht hat, geschehe der Durchbruch, und der Regulus des Wiedergeborenen glänze unter den Schlacken, die ihn zwar umgeben, aber nicht verunreinigen, tüchtig zu dem Gott wohlgefälligen Gebrauch in einem guten Lebenswandel. — Diese radicale Veränderung fängt also mit einem Wunder an und endigt mit dem, was man sonst als natürlich anzusehen pflegt, weil es die Vernunft vorschreibt, nämlich mit dem moralisch-guten Lebenswandel. Weil man aber, selbst beim höchsten Fluge einer mystisch-gestimmten Einbildungskraft, den Menschen doch nicht von allem Selbstthun lossprechen kann, ohne ihn gänzlich zur Maschine zu machen, so ist das anhaltende inbrünstige Gebet das, was ihm noch zu thun obliegt, (wofern man es überhaupt für ein Thun will gelten lassen,) und wovon er sich jene übernatürliche Wirkung allein versprechen kann; wobei doch auch der Scrupel eintritt: daß, da das Gebet, wie es heißt, nur sofern erhörlich ist, als es im Glauben geschieht, dieser selbst aber eine Gnadenwirkung ist, d. i. etwas, wozu der Mensch aus eigenen Kräften nicht gelangen kann, er mit seinen Gnadenmitteln im Zirkel geführt wird und am Ende eigentlich nicht weiß, wie er das Ding angreifen solle.

Nach der zweiten Secte Meinung, geschieht der erste Schritt, den der sich seiner sündigen Beschaffenheit bewußt werdende Mensch zum Besseren thut, ganz natürlich, durch die Vernunft, die, indem sie ihm im moralischen Gesetz den Spiegel vorhält, worin er seine Verwerflichkeit erblickt, die moralische Anlage zum Guten benutzt, um ihn zur Entschließung zu bringen, es fortmehro zu seiner Maxime zu machen; aber die Ausführung dieses Vorsatzes ist ein Wunder. Er wendet sich nämlich von der Fahne des bösen Geistes ab und begibt sich unter die des Guten, welches eine leichte Sache ist. Aber nun bei dieser zu beharren, nicht wieder ins Böse zurück zu fallen, vielmehr im Guten immer mehr fortzuschreiten, das ist die Sache, wozu er natürlicher Weise unvermögend sei, vielmehr

nichts Geringeres, als Gefühl einer übernatürlichen Gemeinschaft, und sogar das Bewußtsein eines continuirlichen Umganges mit einem himmlischen Geiste erfordert werde; wobei es zwischen ihm und dem letzteren zwar auf einer Seite nicht an Verweisen, auf der anderen nicht an Abbitten fehlen kann; doch ohne daß eine Entzweiung oder Rückfall (aus der Gnade) zu besorgen ist, wenn er nur darauf Bedacht nimmt, diesen Umgang, der selbst ein continuirliches Gebet ist, ununterbrochen zu cultiviren.

Hier ist nun eine zwiefache mystische Gefühlstheorie zum Schlüssel der Aufgabe: ein neuer Mensch zu werden, vorgelegt; wo es nicht um das Object und den Zweck aller Religion, (den Gott gefälligen Lebenswandel, denn darüber stimmen beide Theile überein,) sondern um die subjectiven Bedingungen zu thun ist, unter denen wir allein Kraft dazu bekommen, jene Theorie in uns zur Ausführung zu bringen; wobei dann von Tugend, (die ein leerer Name sei,) nicht die Rede sein kann, sondern nur von der Gnade, weil beide Parteien darüber einig sind, daß es hiemit nicht natürlich zugehen könne, sich aber wieder darin von einander trennen, daß der eine Theil den fürchterlichen Kampf mit dem bösen Geiste, um von dessen Gewalt los zu kommen, bestehen muß, der andere aber dieses gar nicht nöthig, ja als Werkheiligkeit verwerflich findet, sondern geradezu mit dem guten Geiste Allianz schließt, weil die vorige mit dem Bösen (als pactum turpe) gar keinen Einspruch dagegen verursachen kann; da dann die Wiedergeburt, als einmal für allemal vorgehende übernatürliche und radicale Revolution im Seelenzustande auch wohl äußerlich einen Sectenunterschied aus so sehr gegen einander abstechenden Gefühlen beider Parteien, kennbar machen dürfte*).

*) Welche Nationalphysiognomie möchte wohl ein ganzes Volk, welches, (wenn dergleichen möglich wäre,) in einer dieser Secten erzogen wäre, haben? Denn daß eine solche sich zeigen würde, ist wohl nicht zu zweifeln; weil oft wiederholte, vornehmlich widernatürliche Eindrücke aufs Gemüth sich in Gebehrdung und Ton der Sprache äußern und Mienen endlich stehende Gesichtszüge werden. Beate oder, wie sie Hr. Nicolai nennt, gebenedeiete Gesichter würden es von anderen gesitteten und aufgeweckten Völkern (eben nicht zu ihrem Vortheil) unterscheiden; denn es ist Zeichnung der Frömmigkeit

3) Der Beweis: daß, wenn, was Nr. 2 verlangt worden, geschehen, die Aufgabe Nr. 1 dadurch aufgelöset sein werde. — Dieser Beweis ist unmöglich. Denn der Mensch müßte beweisen, daß in ihm eine übernatürliche Erfahrung, die an sich selbst ein Widerspruch ist, vorgegangen sei. Es könnte allenfalls eingeräumt werden, daß der Mensch in sich eine Erfahrung (z. B. von neuen und besseren Willensbestimmungen) gemacht hätte, von einer Veränderung, die er sich nicht anders, als durch ein Wunder zu erklären weiß, also von etwas Uebernatürlichem. Aber eine Erfahrung, von der er sich sogar nicht einmal, daß sie in der That Erfahrung sei, überführen kann, weil sie (als übernatürlich) auf keine Regel der Natur unseres Verstandes zurückgeführt und dadurch bewährt werden kann, ist eine Ausdeutung gewisser Empfindungen, von denen man nicht weiß, was man aus ihnen machen soll, ob sie als zum Erkenntniß gehörig einen wirklichen Gegenstand haben, oder bloße Träumereien sein mögen. Den unmittelbaren Einfluß der Gottheit als einer solchen fühlen wollen, ist, weil die Idee von dieser blos in der Vernunft liegt, eine sich selbst widersprechende Anmaßung. — Also ist hier eine Aufgabe sammt ihrer Auflösung ohne irgend einen möglichen Beweis; woraus denn auch nie etwas Vernünftiges gemacht werden wird.

Es kommt nun noch darauf an, nachzusuchen, ob die Bibel nicht noch ein anderes Princip der Auflösung jenes Speneriſchen Problems, als die zwei angeführten sectenmäßigen enthalte, welches die Unfruchtbarkeit des kirchlichen Grundsatzes der bloßen Orthodoxie ersetzen könne. In der That ist nicht allein in die Augen fallend, daß ein solches in der Bibel anzutreffen sei, sondern auch überzeugend gewiß, daß nur durch dasselbe und das in diesem Princip

in Carricatur. Aber nicht die Verachtung der Frömmigkeit ist es, was den Namen der Pietisten zum Sectennamen gemacht hat, (mit dem immer eine gewisse Verachtung verbunden ist,) sondern die phantastische, und bei allem Schein der Demuth stolze Anmaßung, sich als übernatürlich-begünstigte Kinder des Himmels auszuzeichnen, wenn gleich ihr Wandel, so viel man sehen kann, vor dem der von ihnen so benannten Weltkinder in der Moralität nicht den mindesten Vorzug zeigt.

enthaltene Christenthum dieses Buch seinen so weit ausgebreiteten Wirkungskreis und dauernden Einfluß auf die Welt hat erwerben können, eine Wirkung, die keine Offenbarungslehren (als solche), kein Glaube an Wunder, keine vereinigte Stimme vieler Bekenner je hervorgebracht hätte, weil sie nicht aus der Seele des Menschen selbst geschöpft gewesen wäre und ihm also immer hätte fremd bleiben müssen.

Es ist nämlich etwas in uns, was zu bewundern wir niemals aufhören können, wenn wir es einmal ins Auge gefaßt haben, und dieses ist zugleich dasjenige, was die Menschheit in der Idee zu einer Würde erhebt, die man am Menschen, als Gegenstande der Erfahrung, nicht vermuthen sollte. Daß wir den moralischen Gesetzen unterworfene und zu deren Beobachtung selbst mit Aufopferung aller ihnen widerstreitenden Lebensannehmlichkeiten durch unsere Vernunft bestimmte Wesen sind, darüber wundert man sich nicht, weil es objectiv in der natürlichen Ordnung der Dinge als Object der reinen Vernunft liegt, jenen Gesetzen zu gehorchen; ohne daß es dem gemeinen und gesunden Verstande nur einmal einfällt, zu fragen, woher uns jene Gesetze kommen mögen, um vielleicht, bis wir ihren Ursprung wissen, die Befolgung derselben aufzuschieben oder wohl gar seine Wahrheit zu bezweifeln. — Aber daß wir auch das Vermögen dazu haben, der Moral mit unserer sinnlichen Natur so große Opfer zu bringen, daß wir das auch können, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, daß wir es sollen, diese Ueberlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnlichen, desjenigen, gegen den der letztere, (wenn es zum Widerstreit kommt,) nichts ist, ob dieser zwar in seinen eigenen Augen Alles ist, diese moralische, von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns ist ein Gegenstand der höchsten Bewunderung, die, je länger man dieses wahre (nicht erdachte) Ideal ansieht, nur immer desto höher steigt; so daß diejenigen wohl zu entschuldigen sind, welche, durch die Unbegreiflichkeit desselben verleitet, dieses Uebersinnliche in uns, weil es doch praktisch ist, für übernatürlich d. i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns

als eigen zugehört, ſondern vielmehr für den Einfluß von einem anderen und höheren Geiſte halten; worin ſie aber ſehr fehlen, weil die Wirkung dieſes Vermögens alsdann nicht unſere That ſein, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu alſo nicht das unſrige ſein würde. Die Benutzung der Idee dieſes uns unbegreiflicher Weiſe beiwohnenden Vermögens und die Ansherzlegung derſelben, von der früheſten Jugend an und fernerhin im öffentlichen Vortrage, enthält nun die ächte Auflöſung jenes Problems (vom neuen Menſchen); und ſelbſt die Bibel ſcheint nichts Anderes vor Augen gehabt zu haben, nämlich nicht auf übernatürliche Erfahrungen und ſchwärmeriſche Gefühle hinzuweiſen, die ſtatt der Vernunft dieſe Revolution bewirken ſollten, ſondern auf den Geiſt Chriſti, um ihn, ſo wie er ihn in Lehre und Beiſpiel erwies, zu dem unſrigen zu machen oder vielmehr, da er mit der urſprünglichen moraliſchen Anlage ſchon in uns liegt, ihm nur Raum zu verſchaffen. Und ſo iſt, zwiſchen dem ſeelenloſen Orthodoxismus und dem vernunfttödtenden Myſticismus, die bibliſche Glaubenslehre, ſo wie ſie vermittelſt der Vernunft aus uns ſelbſt entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menſchen Herzen zur gründlichen Beſſerung hinwirkende und ſie in einer allgemeinen (obzwar unſichtbaren) Kirche vereinigende, auf dem Kriticismus der praktiſchen Vernunft gegründete wahre Religionslehre.

Das aber, worauf es in dieſer Anmerkung eigentlich ankommt, iſt die Beantwortung der Frage: ob die Regierung wohl einer Secte des Gefühlglaubens die Sanction einer Kirche könnte angedeihen laſſen, oder ob ſie eine ſolche zwar dulden und ſchützen, mit jenem Prärogativ aber nicht beehren könne, ohne ihrer eigenen Abſicht zuwider zu handeln?

Wenn man annehmen darf, (wie man es denn mit Grunde thun kann,) daß es der Regierung Sache gar nicht ſei, für die künftige Seligkeit der Unterthanen Sorge zu tragen und ihnen den Weg dazu anzuweiſen, (denn das muß ſie wohl dieſen ſelbſt überlaſſen, wie denn auch der Regent ſelbſt ſeine eigene Religion ge-

wöhnlicher Weise vom Volk und dessen Lehren her hat,) so kann ihre Absicht nur sein, auch durch dieses Mittel (den Kirchenglauben) lenksame und moralisch-gute Unterthanen zu haben.

Zu dem Ende wird sie erstlich keinen Naturalismus (Kirchenglauben ohne Bibel) sanctioniren, weil es bei dem gar keine, dem Einfluß der Regierung unterworfene kirchliche Form geben würde, welches der Voraussetzung widerspricht. — Die biblische Orthodoxie würde also das sein, woran sie die öffentlichen Volkslehrer bände, in Ansehung deren diese wiederum unter der Beurtheilung der Facultäten stehen würden, die es angeht, weil sonst ein Pfaffenthum, d. i. eine Herrschaft der Werkleute des Kirchenglaubens entstehen würde, das Volk nach ihren Absichten zu beherrschen. Aber den Orthodoxismus, d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion würde sie durch ihre Auctorität nicht bestätigen; weil diese die natürlichen Grundsätze der Sittlichkeit zur Nebensache macht, da sie vielmehr die Hauptstütze ist, worauf die Regierung muß rechnen können, wenn sie in ihr Volk Vertrauen setzen soll *). Endlich kann sie am wenigsten den Mysticismus als Meinung des Volks, übernatürlicher Inspiration selbst theilhaftig

*) Was den Staat in Religionsdingen allein interessiren darf, ist: wozu die Lehrer derselben anzuhalten sind, damit er nützliche Bürger, gute Soldaten und überhaupt getreue Unterthanen habe. Wenn er nun dazu die Einschärfung der Rechtgläubigkeit in statutarischen Glaubenslehren und eben solcher Gnadenmittel wählt, so kann er hiebei sehr übel fahren. Denn da das Annehmen dieser Statuten eine leichte und dem schlechtdenkendsten Menschen weit leichtere Sache ist, als dem Guten, dagegen die moralische Besserung der Gesinnung viel und lange Mühe macht, er aber von der ersteren hauptsächlich seine Seligkeit zu hoffen gelehrt worden ist, so darf er sich eben kein groß Bedenken machen, seine Pflicht (doch behutsam) zu übertreten, weil er ein unfehlbares Mittel bei der Hand hat, der göttlichen Strafgerechtigkeit, (nur daß er sich nicht verspäten muß,) durch seinen rechten Glauben an alle Geheimnisse und inständige Benutzung der Gnadenmittel zu entgehen; dagegen, wenn jene Lehre der Kirche geradezu auf die Moralität gerichtet sein würde, das Urtheil seines Gewissens ganz anders lauten würde, nämlich daß, so viel er von dem Bösen, was er that, nicht ersetzen kann, dafür müsse er einem künftigen Richter antworten, und dieses Schicksal abzuwenden, vermöge kein kirchliches Mittel, kein durch Angst herausgedrängter Glaube, noch ein solches Gebet, (**desine fata deûm flecti sperare precando.**) — Bei welchem Glauben ist nun der Staat sicherer?

werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erheben, weil er gar nichts Oeffentliches ist, und sich also dem Einfluß der Regierung gänzlich entzieht.

Friedensabschluß
und
Beilegung des Streits der Facultäten.

In Streitigkeiten, welche blos die reine, aber praktische Vernunft angehen, hat die philosophische Facultät ohne Widerrede das Vorrecht, den Vortrag zu thun und, was das Formale betrifft, den Proceß zu instruiren; was aber das Materiale anlangt, so ist die theologische im Besitz den Lehnstuhl, der den Vorrang bezeichnet, einzunehmen, nicht weil sie etwa in Sachen der Vernunft auf mehr Einsicht Anspruch machen kann, als die übrigen, sondern weil es die wichtigste menschliche Angelegenheit betrifft, und führt daher den Titel der obersten Facultät, (doch nur als prima inter pares.) — Sie spricht aber nicht nach Gesetzen der reinen und a priori erkennbaren Vernunftreligion, (denn da würde sie sich erniedrigen und auf die philosophische Bank herabsetzen,) sondern nach statutarischen, in einem Buche, vorzugsweise Bibel genannt, enthaltenen Glaubensvorschriften, d. i. in einem Codex der Offenbarung eines vor viel hundert Jahren geschlossenen alten und neuen Bundes der Menschen mit Gott, dessen Authenticität, als eines Geschichtsglaubens, (nicht eben des moralischen; denn der würde auch aus der Philosophie gezogen werden können,) doch mehr von der Wirkung, welche die Lesung der Bibel auf das Herz der Menschen thun mag, als von mit kritischer Prüfung der darin enthaltenen Lehren und Erzählungen aufgestellten Beweisen erwartet werden darf, dessen Auslegung auch nicht der natürlichen Vernunft der Laien, sondern nur der Scharfsinnigkeit der Schriftgelehrten überlassen wird*).

*) Im römisch-katholischen System des Kirchenglaubens ist, diesen Punct (das Bibellesen) betreffend, mehr Consequenz, als im protestantischen. —

Der biblische Glaube ist ein messianischer Geschichtsglaube, dem ein Buch des Bundes Gottes mit Abraham zum Grunde liegt, und besteht aus einem mosaisch-messianischen, und einem evangelisch-messianischen Kirchenglauben, der den Ursprung und die Schicksale des Volks Gottes so vollständig erzählt, daß er von dem, was in der Weltgeschichte überhaupt das Oberste ist und wobei kein Mensch zugegen war, nämlich dem Weltanfang (in der Genesis) anhebend, sie bis zum Ende aller Dinge (in der Apokalypsis) verfolgt, — welches freilich von keinem Anderen, als einem göttlich-inspirirten Verfasser erwartet werden darf; — wobei sich doch eine bedenkliche Zahlen-Kabbala, in Ansehung der wichtigsten Epochen der heiligen Chronologie darbietet, welche den Glauben an die Authenticität dieser biblischen Geschichtserzählung etwas schwächen dürfte *).

Der reformirte Prediger, La Coste, sagt zu seinen Glaubensgenossen: „schöpft das göttliche Wort aus der Quelle (der Bibel) selbst, wo ihr es dann lauter und unverfälscht einnehmen könnt; aber ihr müßt ja nichts Anderes in der Bibel finden, als was wir darin finden. — Nun, lieben Freunde, sagt uns lieber, was ihr in der Bibel findet, damit wir nicht unnöthiger Weise darin selbst suchen, und am Ende, was wir darin gefunden zu haben vermeinten, von euch für unrichtige Auslegung derselben erklärt werde." — Auch spricht die katholische Kirche in dem Satze: „außer der Kirche (der katholischen) ist kein Heil," consequenter, als die protestantische, wenn diese sagt: daß man auch als Katholik selig werden könne. Denn wenn das ist, (sagt Bossuet,) so wählt man ja am sichersten, sich zur ersteren zu schlagen. Denn noch seliger, als selig, kann doch kein Mensch zu werden verlangen.

*) 70 apokalyptische Monate, (deren es in diesem Cyklus 4 gibt,) jeden zu 29½ Jahren, geben 2065 Jahr. Davon jedes 49ste Jahr, als das große Ruhejahr, (deren in diesem Zeitlaufe 42 sind,) abgezogen, bleiben gerade 2023, als das Jahr, da Abraham aus dem Lande Kanaan, das ihm Gott geschenkt hatte, nach Aegypten ging. — Von da an bis zur Einnahme jenes Landes durch die Kinder Israel, 70 apokalyptische Wochen (= 490 Jahr), — und so 4mal solcher Jahrwochen zusammengezählt (=1960) und mit 2023 addirt, geben, nach P. Petau Rechnung, das Jahr der Geburt Christi (= 3983) so genau, daß auch nicht ein Jahr daran fehlt. — Siebzig Jahr hernach die Zerstörung Jerusalems (auch eine mystische Epoche). — — Aber Bengel (in ordine temporum pag. 9. it. p. 218 sqq.) bringt 3939, als die Zahl der Geburt Christi, heraus? Aber das ändert nichts an der Heiligkeit des Numerus septenarius. Denn die Zahl der Jahre vom Rufe Gottes an Abraham, bis zur Geburt Christi, ist 1960, welches 4 apokalyptische Perioden austrägt,

Ein Gesetzbuch des nicht aus der menschlichen Vernunft gezogenen, aber doch mit ihr, als moralisch-praktischer Vernunft dem Endzwecke nach vollkommen einstimmigen statutarischen, (mithin aus einer Offenbarung hervorgehenden) göttlichen Willens, die Bibel, würde nun das kräftigste Organ der Leitung des Menschen und des Bürgers zum zeitlichen und ewigen Wohl sein, wenn sie nur als Gottes Wort beglaubigt und ihre Authenticität documentirt werden könnte. — Diesem Umstande aber stehen viele Schwierigkeiten entgegen.

Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, daß es Gott sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, daß der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle. — Daß es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn wenn das, was ihm durch sie ge-

---

jeden zu 490, oder auch 40 apokalyptische Perioden, jeden zu 7mal 7 = 49 Jahr. Zieht man nun von jedem neun und vierzigsten das große Ruhejahr und von jedem größten Ruhejahr, welches das 490ste ist, eines ab (zusammen 44), so bleibt gerade 3939. — Also sind die Jahrzahlen 3983 und 3939, als das verschieden angegebene Jahr der Geburt Christi, nur darin unterschieden: daß die letztere entspringt, wenn in der Zeit der ersteren das, was zur Zeit der 4 großen Epochen gehört, um die Zahl der Ruhejahre vermindert wird. Nach Bengeln würde die Tafel der heiligen Geschichte so aussehen:

2023: Verheißung an Abraham, das Land Kanaan zu besitzen;
2502: Besitzerlangung desselben;
2981: Einweihung des ersten Tempels;
3460: Gegebener Befehl zur Erbauung des zweiten Tempels;
3939: Geburt Christi.

Auch das Jahr der Sündfluth läßt sich so a priori ausrechnen. Nämlich 4 Epochen zu 490 (= 70 × 7) Jahr machen 1960. Davon jedes 7te (=280) abgezogen, bleiben 1680. Von diesen 1680 jedes darin enthaltene 70ste Jahr abgezogen (= 24), bleiben 1656, als das Jahr der Sündfluth. — Auch von dieser bis zum Rufe Gottes an Abraham sind 366 volle Jahre, davon eines ein Schaltjahr ist.

Was soll man nun hiezu sagen? Haben die heiligen Zahlen etwa den Weltlauf bestimmt? Frank's Cyclus iobilaeus dreht sich ebenfalls um diesen Mittelpunct der mystischen Chronologie herum.

boten wird, dem moraliſchen Geſetz zuwider iſt, ſo mag die Erſcheinung ihm noch ſo majeſtätiſch und die ganze Natur überſchreitend dünken; er muß ſie doch für Täuſchung halten *).

Die Beglaubigung der Bibel nun, als eines in Lehre und Beiſpiel zur Norm dienenden evangeliſch-meſſianiſchen Glaubens, kann nicht aus der Gottesgelahrtheit ihrer Verfaſſer, (denn der war immer ein dem möglichen Irrthum ausgeſetzter Menſch,) ſondern muß aus der Wirkung ihres Inhalts auf die Moralität des Volks, von Lehrern aus dieſem Volk ſelbſt, als Idioten (im Wiſſenſchaftlichen), an ſich, mithin als aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menſchen beiwohnenden Vernunftreligion geſchöpft betrachtet werden, die eben durch dieſe Einfalt auf die Herzen deſſelben den ausgebreitetſten und kräftigſten Einfluß haben mußte. — Die Bibel war das Vehikel derſelben, vermittelſt gewiſſer ſtatutariſcher Vorſchriften, welche der Ausübung der Religion in der bürgerlichen Geſellſchaft eine Form der Regierung gab, und die Authenticität dieſes Geſetzbuchs als eines göttlichen, (des Inbegriffs aller unſerer Pflichten als göttlicher Gebote,) beglaubigt alſo und documentirt ſich ſelbſt, was den Geiſt deſſelben (das Moraliſche) betrifft; was aber den Buchſtaben (das Statutariſche) deſſelben anlangt, ſo bedürfen die Satzungen in dieſem Buche keiner Beglaubigung, weil ſie nicht zum Weſentlichen (principale), ſondern nur zum Beigeſellten (accessorium) deſſelben gehören. — — Den Urſprung aber dieſes Buchs auf Inſpiration ſeiner Verfaſſer (deus ex machina) zu gründen, um auch die unweſentlichen Statute deſſelben zu heiligen, muß eher das Zutrauen zu ſeinem moraliſchen Werth ſchwächen, als es ſtärken.

Die Beurkundung einer ſolchen Schrift, als einer göttlichen,

*) Zum Beiſpiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham auf göttlichen Befehl durch Abſchlachtung und Verbrennung ſeines einzigen Sohnes, — (das arme Kind trug unwiſſend noch das Holz hinzu,) — bringen wollte. Abraham hätte auf dieſe vermeinte göttliche Stimme antworten müſſen: „daß ich meinen guten Sohn nicht tödten ſolle, iſt ganz gewiß; daß aber du, der du mir erſcheinſt, Gott ſeiſt, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden, wenn ſie auch vom (ſichtbaren) Himmel herabſchallte."

kann von keiner Geschichtserzählung, sondern nur von der erprobten Kraft derselben, Religion in menschlichen Herzen zu gründen, und wenn sie durch mancherlei (alte oder neue) Satzungen verunartet wäre, sie durch ihre Einfalt selbst wieder in ihre Reinigkeit herzustellen, abgeleitet werden, welches Werk darum nicht aufhört, Wirkung der Natur und Erfolg der fortschreitenden moralischen Cultur in dem allgemeinen Gange der Vorsehung zu sein, und als eine solche erklärt zu werden bedarf, damit die Existenz dieses Buchs nicht ungläubisch dem bloßen Zufall, oder abergläubisch einem Wunder zugeschrieben werde und die Vernunft in beiden Fällen auf den Strand gerathe.

Der Schluß hieraus ist nun dieser:

Die Bibel enthält in sich selbst einen, in praktischer Absicht hinreichenden Beglaubigungsgrund ihrer (moralischen) Göttlichkeit, durch den Einfluß, den sie, als Text einer systematischen Glaubenslehre, von jeher, sowohl in katechetischem als homiletischem Vortrage auf das Herz der Menschen ausgeübt hat, um sie als Organ, nicht allein der allgemeinen und inneren Vernunftreligion, sondern auch als Vermächtniß (neues Testament) einer statutarischen, auf unabsehliche Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre aufzubehalten; es mag ihr auch in theoretischer Rücksicht für Gelehrte, die ihren Ursprung theoretisch und historisch nachsuchen, und für die kritische Behandlung ihrer Geschichte an Beweisthümern viel oder wenig abgehen. — Die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung, die gleich einem alten Pergamente hin und wieder unleserlich, durch Accommodationen und Conjecturen im Zusammenhange mit dem Ganzen müssen verständlich gemacht werden, und berechtigt dabei doch zu dem Satz: daß die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt und der Religion, als ihr Leitmittel, untergelegt zu werden verdiene.

Die Keckheit der Kraftgenie's, welche diesem Leitbande des Kirchenglaubens sich jetzt schon entwachsen zu sein wähnen, sie mögen nun als Theophilanthropen in öffentlichen, dazu errichteten Kir-

chen, oder als Mystiker bei der Lampe innerer Offenbarungen schwärmen, würde die Regierung bald ihre Nachsicht bedauren machen, jenes große Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe vernachlässigt und leichtsinnigen Händen überlassen zu haben. — Auch ist nicht zu erwarten, daß, wenn die Bibel, die wir haben, außer Credit kommen sollte, eine andere an ihrer Stelle emporkommen würde; denn öffentliche Wunder machen sich nicht zum zweiten Male in derselben Sache, weil das Fehlschlagen des vorigen, in Absicht auf die Dauer, dem Folgenden allen Glauben benimmt; — wiewohl doch auch andererseits auf das Geschrei der Allarmisten (das Reich ist in Gefahr) nicht zu achten ist, wenn in gewissen Statuten der Bibel, welche mehr die Förmlichkeiten, als den inneren Glaubensgehalt der Schrift betreffen, selbst an den Verfassern derselben Einiges gerügt werden sollte, weil das Verbot der Prüfung einer Lehre der Glaubensfreiheit zuwider ist. — Daß aber ein Geschichtsglaube Pflicht sei und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube*).

*) Aberglaube ist der Hang, in das, was als nicht natürlicher Weise zugehend vermeint wird, ein größeres Vertrauen zu setzen, als was sich nach Naturgesetzen erklären läßt, — es sei im Physischen oder Moralischen. — Man kann also die Frage aufwerfen: ob der Bibelglaube (als empirischer), oder ob umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfaden dienen solle? mit anderen Worten: ist die Lehre von Gott, weil sie in der Bibel steht? oder: steht sie in der Bibel, weil sie von Gott ist? — Der erstere Satz ist augenscheinlich inconsequent; weil das göttliche Ansehen des Buchs hier vorausgesetzt werden muß, um die Göttlichkeit der Lehre desselben zu beweisen. Also kann nur der zweite Satz Statt finden, der aber schlechterdings keines Beweises fähig ist (**Supernaturalium non datur scientia**). — — Hievon ein Beispiel. — Die Jünger des mosaisch-messianischen Glaubens sahen ihre Hoffnung aus dem Bunde Gottes mit Abraham nach Jesu Tode ganz sinken, (wir hofften, er würde Israel erlösen;) denn nur den Kindern Abrahams war in ihrer Bibel das Heil verheißen. Nun trug es sich zu, daß, da am Pfingstfeste die Jünger versammelt waren, einer derselben auf den glücklichen, der subtilen jüdischen Auslegungskunst angemessenen Einfall gerieth: daß auch die Heiden (Griechen und Römer) als in diesen Bund aufgenommen betrachtet werden könnten, wenn sie an das Opfer, welches Abraham Gotte mit seinem einzigen Sohne bringen wollte, (als dem Sinnbilde des einigen Opfers des Weltheilandes) glaubten; denn da wären sie Kinder Abrahams im Glauben, (zuerst unter, dann aber

Von der bibliſchen Auslegungskunſt (hermeneutica sacra); da ſie nicht den Laien überlaſſen werden kann, (denn ſie betrifft ein wiſſenſchaftliches Syſtem,) darf nun, lediglich in Anſehung deſſen, was in der Religion ſtatutariſch iſt, verlangt werden: daß der Ausleger ſich erkläre, ob ſein Ausſpruch als authentiſch, oder als doctrinal verſtanden werden ſolle. — Im erſteren Falle muß die Auslegung dem Sinne des Verfaſſers buchſtäblich (philologiſch) angemeſſen ſein; im zweiten aber hat der Schriftſteller die Freiheit, der Schriftſtelle (philoſophiſch) denjenigen Sinn unterzulegen, den ſie in moraliſch-praktiſcher Abſicht (zur Erbauung des Lehrlings) in der Exegeſe annimmt; denn der Glaube an einen bloſen Geſchichtsſatz iſt todt an ihm ſelber. — Nun mag wohl die erſtere für den Schriftgelehrten und indirect auch für das Volk in gewiſſer pragmatiſchen Abſicht wichtig genug ſein, aber der eigentliche Zweck der Religionslehre, moraliſch beſſere Menſchen zu bilden, kann auch dabei nicht allein verfehlt, ſondern wohl gar verhindert werden. — Denn die heiligen Schriftſteller können als Menſchen auch geirrt haben, (wenn man nicht ein durch die Bibel beſtändig fortlaufendes Wunder annimmt,) wie z. B. der heilige Paul mit ſeiner Gnadenwahl, welche er aus der moſaiſch-meſſianiſchen Schriftlehre in die evangeliſche treuherzig überträgt, ob er zwar über die Unbegreiflichkeit der Verwerfung gewiſſer Menſchen, ehe ſie noch geboren waren, ſich in großer Verlegenheit befindet, und ſo, wenn man die Hermeneutik der Schriftgelehrten als continuirlich dem Ausleger zu Theil gewordene Offenbarung annimmt, der Göttlichkeit der Religion beſtändig Abbruch thun muß. — Alſo iſt nur die doctrinale

auch ohne die Beſchneidung.) — Es iſt kein Wunder, daß dieſe Entdeckung, die in einer großen Volksverſammlung eine ſo unermeßliche Ausſicht eröffnete, mit dem größten Jubel, und als ob ſie unmittelbare Wirkung des heiligen Geiſtes geweſen wäre, aufgenommen und für ein Wunder gehalten wurde und als ein ſolches in bibliſche (Apoſtel-)Geſchichte kam, bei der es aber gar nicht zur Religion gehört, ſie als Factum zu glauben und dieſen Glauben der natürlichen Menſchenvernunft aufzudringen. Der durch Furcht abgenöthigte Gehorſam in Anſehung eines ſolchen Kirchenglaubens, als zur Seligkeit erforderlich, iſt alſo Aberglaube.

Auslegung, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (a priori) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren inneren und allgemeinen Religion, die von dem particulären Kirchenglauben als Geschichtsglauben — unterschieden ist; wobei dann Alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täuschung zugeht, da hingegen das Volk mit einem Geschichtsglauben, den Keiner desselben sich zu beweisen vermag, statt des moralischen (allein seligmachenden), den ein Jeder faßt, in seiner Absicht, (die es haben muß,) getäuscht, seinen Lehrer anklagen kann.

In Absicht auf die Religion eines Volks, das eine heilige Schrift zu verehren gelehrt worden ist, ist nun die doctrinale Auslegung derselben, welche sich auf sein (des Volks) moralisches Interesse, — der Erbauung, sittlichen Besserung und so der Seligwerdung — bezieht, zugleich die authentische: d. i. so will Gott seinen in der Bibel geoffenbarten Willen verstanden wissen. Denn es ist hier nicht von einer bürgerlichen, das Volk unter Disciplin haltenden (politischen), sondern einer auf das Innere der moralischen Gesinnung abzweckenden, (mithin göttlichen) Regierung die Rede. Der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher allgemein-verständlicher Ausleger dieses seines Worts, und es kann auch schlechterdings keinen anderen (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben; weil Religion eine reine Vernunftsache ist.

Und so haben die Theologen der Facultät die Pflicht auf sich, mithin auch die Befugniß, den Bibelglauben aufrecht zu erhalten; doch unbeschadet der Freiheit der Philosophen, ihn jederzeit der Kritik der Vernunft zu unterwerfen, welche im Falle einer Dictatur (des Religionsedicts), die jener oberen etwa auf kurze Zeit eingeräumt werden dürfte, sich durch die solenne Formel bestens

verwahren: **provideant consules, ne quid respublica detrimenti capiat.**

Anhang bibliſch-hiſtoriſcher Fragen

über die praktiſche Benutzung und muthmaßliche Zeit der Fortdauer dieſes heiligen Buchs.

Daß es bei allem Wechſel der Meinungen noch lange Zeit im Anſehen bleiben werde, dafür bürgt die Weisheit der Regierung, als deren Intereſſe, in Anſehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staat, hiemit in enger Verbindung ſteht. Aber ihm die Ewigkeit zu verbürgen oder auch es, chiliaſtiſch, in ein neues Reich Gottes auf Erden übergehen zu laſſen, das überſteigt unſer ganzes Vermögen der Wahrſagung. — Was würde alſo geſchehen, wenn der Kirchenglaube dieſes große Mittel der Volksleitung einmal entbehren müßte?

Wer iſt der Redacteur der bibliſchen Bücher (alten und neuen Teſtaments), und zu welcher Zeit iſt der Kanon zu Stande gekommen?

Werden philologiſch-antiquariſche Kenntniſſe immer zur Erhaltung der einmal angenommenen Glaubensnorm nöthig ſein, oder wird die Vernunft den Gebrauch derſelben zur Religion dereinſt von ſelbſt und mit allgemeiner Einſtimmung anzuordnen im Stande ſein?

Hat man hinreichende Documente der Authenticität der Bibel nach den ſogenannten 70 Dolmetſchern, und von welcher Zeit kann man ſie mit Sicherheit datiren? u. ſ. w.

Die praktiſche, vornehmlich öffentliche Benutzung dieſes Buchs in Predigten iſt ohne Zweifel diejenige, welche zur Beſſerung der Menſchen und Belebung ihrer moraliſchen Triebfedern (zur Erbauung) beiträgt. Alle andere Abſicht muß ihr nachſtehen, wenn ſie hiemit in Colliſion kommt. — Man muß ſich daher wundern, daß dieſe Maxime noch hat bezweifelt werden können, und eine paraphraſtiſche Behandlung eines Texts der paränetiſchen, wenngleich

nicht vorgezogen, doch durch die erstere wenigstens hat in Schatten gestellt werden sollen. — Nicht die Schriftgelahrtheit und was man vermittelst ihrer aus der Bibel, durch philologische Kenntnisse, die oft nur verunglückte Conjecturen sind, herauszieht, sondern was man mit moralischer Denkungsart (also nach dem Geiste Gottes) in sie hineinträgt, und Lehren, die nie trügen, auch nie ohne heilsame Wirkung sein können, das muß diesem Vortrage ans Volk die Leitung geben: nämlich den Text nur, (wenigstens hauptsächlich) als Veranlassung zu allem Sittenbessernden, was sich dabei denken läßt, zu behandeln, ohne was die heiligen Schriftsteller dabei selbst im Sinne gehabt haben möchten, nachforschen zu dürfen. — Eine auf Erbauung, als Endzweck, gerichtete Predigt, (wie denn das eine jede sein soll,) muß die Belehrung aus den Herzen der Zuhörer, nämlich der natürlichen moralischen Anlage, selbst des unbelehrtesten Menschen entwickeln; wenn die dadurch zu bewirkende Gesinnung lauter sein soll. Die damit verbundenen Zeugnisse der Schrift, sollen auch nicht die Wahrheit dieser Lehren bestätigende historische Beweisgründe sein, (denn deren bedarf die sittlichthätige Vernunft hiebei nicht, und das empirische Erkenntniß vermag es auch nicht,) sondern blos Beispiele der Anwendung der praktischen Vernunftprincipien auf Facta der heiligen Geschichte, um ihre Wahrheit anschaulicher zu machen; welches aber auch ein sehr schätzbarer Vortheil für Volk und Staat auf der ganzen Erde ist.

Anhang.

Von einer reinen Mystik in der Religion*).

Ich habe aus der Kritik der reinen Vernunft gelernt, daß Philosophie nicht etwa eine Wissenschaft der Vorstellungen, Begriffe und Ideen, oder eine Wissenschaft aller Wissenschaften, oder sonst etwas Aehnliches sei; sondern eine Wissenschaft des Menschen, seines Vorstellens, Denkens und Handelns; — sie soll den Menschen nach allen seinen Bestandtheilen darstellen, wie er ist und sein soll, d. h. sowohl nach seinen Naturbestimmungen, als auch nach seinem Moralitäts- und Freiheitsverhältniß. Hier wies nun die alte Philosophie dem Menschen einen ganz unrichtigen Standpunct in der Welt an, indem sie ihn in dieser zu einer Maschine machte, die, als solche, gänzlich von der Welt, oder von den Außendingen und Umständen abhängig sein mußte; sie machte also den Menschen zu einem beinahe blos *passiven* Theile der Welt. — Jetzt erschien die Kritik der Vernunft und bestimmte dem Menschen in der Welt eine durchaus *active* Existenz. Der Mensch selbst ist ursprünglich Schöpfer aller seiner Vorstellungen und Begriffe und soll einziger Urheber aller seiner Handlungen sein. Jenes „ist" und dieses „soll" führt auf zwei ganz verschiedene Bestimmungen am Menschen. Wir

*) In einem seiner Dissertation: **De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auctore *Carol. Arnold. Willmans*, Bielefelda-Guestphalo, Halis Saxonum 1797.** beigefügten Briefe, welchen ich, mit seiner Erlaubniß, und mit Weglassung der Einleitungs- und Schlußhöflichkeitsstellen, hiemit liefere, und welcher diesen, jetzt der Arzneiwissenschaft sich widmenden jungen Mann als einen solchen bezeichnet, von dem sich auch in anderen Fächern der Wissenschaft viel erwarten läßt. Wobei ich gleichwohl jene Aehnlichkeit meiner Vorstellungsart mit der seinigen unbedingt einzugestehen nicht gemeint bin.

bemerken daher auch im Menſchen zweierlei ganz verſchiedenartige Theile, nämlich auf der einen Seite Sinnlichkeit und Verſtand, und auf der anderen Vernunft und freien Willen, die ſich ſehr weſentlich von einander unterſcheiden. In der Natur iſt Alles; es iſt von keinem Soll in ihr die Rede; Sinnlichkeit und Verſtand gehen aber nur immer darauf aus, zu beſtimmen, was und wie es iſt; ſie müſſen alſo für die Natur, für dieſe Erdenwelt, beſtimmt ſein und mithin zu ihr gehören. Die Vernunft will beſtändig ins Ueberſinnliche, wie es wohl über die ſinnliche Natur hinaus beſchaffen ſein möchte; ſie ſcheint alſo, obzwar ein theoretiſches Vermögen, dennoch gar nicht für dieſe Sinnlichkeit beſtimmt zu ſein; der freie Wille aber beſteht ja in einer Unabhängigkeit von den Außendingen; dieſe ſollen nicht Triebfedern des Handelns für den Menſchen ſein; er kann alſo noch weniger zur Natur gehören. Aber wohin denn? Der Menſch muß für zwei ganz verſchiedene Welten beſtimmt ſein, einmal für das Reich der Sinne und des Verſtandes, alſo für dieſe Erdenwelt; dann aber auch noch für eine andere Welt, die wir nicht kennen, für ein Reich der Sitten.

Was den Verſtand betrifft, ſo iſt dieſer ſchon für ſich durch ſeine Form auf dieſe Erdenwelt eingeſchränkt; denn er beſteht blos aus Kategorien d. h. Aeußerungsarten, die blos auf ſinnliche Dinge ſich beziehen können. Seine Grenzen ſind ihm alſo ſcharf geſteckt. Wo die Kategorien aufhören, da hört auch der Verſtand auf; weil ſie ihn erſt bilden und zuſammenſetzen. [Ein Beweis für die blos irdiſche oder Naturbeſtimmung des Verſtandes ſcheint mir auch dieſes zu ſein, daß wir in Rückſicht der Verſtandeskräfte eine Stufenleiter in der Natur finden, vom klügſten Menſchen bis zum dümmſten Thiere, (indem wir doch den Inſtinct auch als eine Art von Verſtand anſehen können, inſofern zum bloſen Verſtande der freie Wille nicht gehört.)] Aber nicht ſo in Rückſicht der Moralität, die da aufhört, wo die Menſchheit aufhört und die in allen Menſchen urſprünglich daſſelbe Ding iſt. Der Verſtand muß alſo blos zur Natur gehören, und wenn der Menſch blos Verſtand hätte, ohne Vernunft und freien Willen, oder ohne Moralität, ſo würde er ſich

in Nichts von den Thieren unterſcheiden, und vielleicht blos an der Spitze ihrer Stufenleiter ſtehen, da er hingegen jetzt, im Beſitz der Moralität, als freies Weſen, durchaus und weſentlich von den Thieren verſchieden iſt, auch von dem klügſten, deſſen Inſtinct oft deutlicher und beſtimmter wirkt, als der Verſtand der Menſchen. — Dieſer Verſtand aber iſt ein gänzlich actives Vermögen des Menſchen; alle ſeine Vorſtellungen und Begriffe ſind blos ſeine Geſchöpfe, der Menſch denkt mit ſeinem Verſtande urſprünglich, und er ſchafft ſich alſo ſeine Welt. Die Außendinge ſind nur Gelegenheitsurſachen der Wirkungen des Verſtandes, ſie reizen ihn zur Action, und das Product dieſer Action ſind Vorſtellungen und Begriffe. Die Dinge alſo, worauf ſich dieſe Vorſtellungen und Begriffe beziehen, können nicht das ſein, was unſer Verſtand vorſtellt; denn der Verſtand kann nur Vorſtellungen und ſeine Gegenſtände, nicht aber wirkliche Dinge ſchaffen, d. h. die Dinge können unmöglich durch dieſe Vorſtellungen und Begriffe vom Verſtande als ſolche, wie ſie an ſich ſein mögen, erkannt werden; die Dinge, die unſere Sinne und unſeren Verſtand darſtellen, ſind vielmehr an ſich nur Erſcheinungen d. i. Gegenſtände unſerer Sinne und unſeres Verſtandes, die das Product aus dem Zuſammentreffen der Gelegenheitsurſachen und der Wirkung des Verſtandes ſind, die aber deswegen doch nicht Schein ſind, ſondern die wir im praktiſchen Leben für uns als wirkliche Dinge und Gegenſtände unſerer Vorſtellungen anſehen können; eben weil wir die wirklichen Dinge als jene Gelegenheitsurſachen ſupponiren müſſen. Ein Beiſpiel gibt die Naturwiſſenſchaft. Außendinge wirken auf einen actionsfähigen Körper und reizen dieſen dadurch zur Action; das Product hievon iſt Leben. — Was iſt aber Leben? Phyſiſches Anerkennen ſeiner Exiſtenz in der Welt und ſeines Verhältniſſes zu den Außendingen; der Körper lebt dadurch, daß er auf die Außendinge reagirt, ſie als ſeine Welt anſieht und ſie zu ſeinem Zweck gebraucht, ohne ſich weiter um ihr Weſen zu bekümmern. Ohne Außendinge wäre dieſer Körper kein lebender Körper, und ohne Actionsfähigkeit des Körpers wären die Außendinge nicht ſeine Welt. Ebenſo mit dem Verſtande. Erſt

durch sein Zusammentreffen mit den Außendingen entsteht diese seine Welt, ohne Außendinge wäre er todt; — ohne Verstand aber wären keine Vorstellungen, ohne Vorstellungen keine Gegenstände und ohne diese nicht diese seine Welt; so wie mit einem anderen Verstande auch eine andere Welt da sein würde, welches durch das Beispiel von Wahnsinnigen klar wird. Also der Verstand ist Schöpfer seiner Gegenstände und der Welt, die aus ihnen besteht; aber so, daß wirkliche Dinge die Gelegenheitsursachen seiner Action und also der Vorstellungen sind.

Dadurch unterscheiden sich nun diese Naturkräfte des Menschen wesentlich von der Vernunft und dem freien Willen. Beide machen zwar auch active Vermögen aus, aber die Gelegenheitsursachen ihrer Action sollen nicht aus dieser Sinnenwelt genommen sein. Die Vernunft, als theoretisches Vermögen, kann also hier gar keine Gegenstände haben, ihre Wirkungen können nur Ideen sein, d. h. Vorstellungen der Vernunft, denen keine Gegenstände entsprechen, weil nicht wirkliche Dinge, sondern etwa nur Spiele des Verstandes die Gelegenheitsursachen ihrer Action sind. Also kann die Vernunft, als theoretisches speculatives Vermögen, hier in dieser Sinnenwelt gar nicht gebraucht werden (und muß folglich, weil sie doch einmal als solches da ist, für eine andere Welt bestimmt sein,) sondern nur als praktisches Vermögen, zum Behuf des freien Willens. Dieser nun ist blos und allein praktisch; das Wesentliche desselben besteht darin, daß seine Action nicht Reaction, sondern eine reine objective Handlung sein soll, oder daß die Triebfedern seiner Action nicht mit den Gegenständen derselben zusammenfallen sollen; daß er also unabhängig von den Vorstellungen des Verstandes, weil dieses eine verkehrte und verderbte Wirkungsart derselben veranlassen würde, als auch unabhängig von den Ideen der speculativen Vernunft handeln soll, weil diese, da ihnen nichts Wirkliches entspricht, leicht eine falsche und grundlose Willensbestimmung verursachen könnten. Also muß die Triebfeder der Action des freien Willens etwas sein, was im inneren Wesen des Menschen selbst gegründet und von der Freiheit des Willens selbst unzertrennlich ist. Dieses ist nun das mo-

raliſche Geſetz, welches uns durchaus ſo aus der Natur herausreißt und über ſie erhebt, daß wir, als moraliſche Weſen, die Naturdinge weder zu Urſachen und Triebfedern der Action des Willens bedürfen, noch ſie als Gegenſtände unſeres Wollens anſehen können, in deren Stelle vielmehr nur die moraliſche Perſon der Menſchheit tritt. Jenes Geſetz ſichert uns alſo eine blos dem Menſchen eigenthümliche und ihn von allen übrigen Naturtheilen unterſcheidende Eigenſchaft, die Moralität, vermöge welcher wir unabhängige und freie Weſen ſind, und die ſelbſt wieder durch dieſe Freiheit begründet iſt. — Dieſe Moralität, und nicht der Verſtand, iſt es alſo, was den Menſchen erſt zum Menſchen macht. So ſehr auch der Verſtand ein völlig actives und inſofern ein ſelbſtſtändiges Vermögen iſt, ſo bedarf er doch zu ſeiner Action der Außendinge und iſt auch zugleich auf ſie eingeſchränkt; da hingegen der freie Wille völlig unabhängig iſt und einzig durch das innere Geſetz beſtimmt werden ſoll: d. h. der Menſch blos durch ſich ſelbſt, ſofern er ſich nur zu ſeiner urſprünglichen Würde und Unabhängigkeit von Allem, was nicht das Geſetz iſt, erhoben hat. Wenn alſo dieſer unſer Verſtand ohne dieſe ſeine Außendinge nichts, wenigſtens nicht dieſer Verſtand ſein würde, ſo bleiben Vernunft und freier Wille dieſelben, ihr Wirkungskreis ſei, welcher er wolle. (Sollte hier der freilich hyperphyſiſche Schluß wohl mit einiger Wahrſcheinlichkeit gemacht werden können: „daß mit dem Tode des Menſchenkörpers auch dieſer ſein Verſtand ſtirbt und verloren geht, mit allen ſeinen irdiſchen Vorſtellungen, Begriffen und Kenntniſſen; weil doch dieſer Verſtand immer nur für irdiſche, ſinnliche Dinge brauchbar iſt, und, ſobald der Menſch ins Ueberſinnliche ſich verſteigen will, hier ſogleich aller Verſtandesgebrauch aufhört und der Vernunftgebrauch dagegen eintritt?" Es iſt dieſes eine Idee, die ich nachher auch bei den Myſtikern, aber nur dunkel gedacht, nicht behauptet, gefunden habe und die gewiß zur Beruhigung, und vielleicht auch moraliſchen Verbeſſerung vieler Menſchen beitragen würde. Der Verſtand hängt ſo wenig, wie der Körper, vom Menſchen ſelbſt ab. Bei einem fehlerhaften Körperbau beruhigt man ſich, weil man weiß, er iſt nichts Weſentliches, — ein

bauter Körper hat nur hier auf der Erde ſeine Vorzüge. Geſetzt, die Idee würde allgemein, daß es mit dem Verſtande eben ſo wäre, ſollte das nicht für die Moralität der Menſchen erſprießlich ſein? Die neuere Naturlehre des Menſchen harmonirt ſehr mit dieſer Idee, indem ſie den Verſtand blos als etwas vom Körper Abhängiges und als ein Product der Gehirnwirkung anſieht. S. Reils phyſiologiſche Schriften. Auch die älteren Meinungen von der Materialität der Seele ließen ſich hiedurch auf etwas Reales zurückbringen.) —

Der fernere Verlauf der kritiſchen Unterſuchung der menſchlichen Seelenvermögen ſtellte die natürliche Frage auf: hat die unvermeidliche und nicht zu unterdrückende Idee der Vernunft von einem Urheber des Weltalls, und alſo unſerer ſelbſt und des moraliſchen Geſetzes auch wohl einen gültigen Grund, da jeder theoretiſche Grund ſeiner Natur nach untauglich zur Befeſtigung und Sicherſtellung jener Idee iſt? Hieraus entſtand der ſo ſchöne moraliſche Beweis für das Daſein Gottes, der Jedem, auch wenn er nicht wollte, doch insgeheim auch deutlich und hinlänglich beweiſend ſein muß. Aus der durch ihn nun begründeten Idee von einem Weltſchöpfer aber ging endlich die praktiſche Idee hervor, von einem allgemeinen moraliſchen Geſetzgeber für alle unſere Pflichten, als Urheber des uns inwohnenden moraliſchen Geſetzes. Dieſe Idee bietet dem Menſchen eine ganz neue Welt dar. Er fühlt ſich für ein anderes Reich geſchaffen, als für das Reich der Sinne und des Verſtandes, — nämlich für ein moraliſches Reich, für ein Reich Gottes. Er erkennt nun ſeine Pflichten zugleich als göttliche Gebote, und es entſteht in ihm ein neues Erkenntniß, ein neues Gefühl, nämlich Religion. — So weit, ehrwürdiger Vater, war ich in dem Studio Ihrer Schriften gekommen, als ich eine Claſſe von Menſchen kennen lernte, die man Separatiſten nennt, die aber ſich ſelbſt Myſtiker nennen, bei welchen ich faſt buchſtäblich Ihre Lehre in Ausübung gebracht fand. Es hielt freilich Anfangs ſchwer, dieſe in der myſtiſchen Sprache dieſer Leute wieder zu finden; aber es gelang mir nach anhaltendem Suchen. Es fiel mir auf, daß dieſe

Menschen ganz ohne Gottesdienst lebten; Alles verwarfen, was Gottes-Dienst heißt und nicht in Erfüllung seiner Pflichten besteht; daß sie sich für religiöse Menschen, ja für Christen hielten, und doch die Bibel nicht als ihr Gesetzbuch ansahen, sondern nur von einem inneren, von Ewigkeit her in uns einwohnenden Christenthum sprachen. — Ich forschte nach dem Lebenswandel dieser Leute, und fand, (räudige Schafe ausgenommen, die man in jeder Heerde, ihres Eigennutzes wegen, findet,) bei ihnen reine moralische Gesinnungen und eine beinahe stoische Consequenz in ihren Handlungen. Ich untersuchte ihre Lehre und ihre Grundsätze, und fand im Wesentlichen ganz Ihre Moral und Religionslehre wieder, jedoch immer mit dem Unterschiede, daß sie das innere Gesetz, wie sie es nennen, für eine innere Offenbarung, und also bestimmt Gott für den Urheber desselben halten. Es ist wahr, sie halten die Bibel für ein Buch, welches auf irgend eine Art, worauf sie sich nicht weiter einlassen, göttlichen Ursprungs ist; aber wenn man genauer forscht, so findet man, daß sie diesen Ursprung der Bibel erst aus der Uebereinstimmung der Bibel, der in ihr enthaltenen Lehren mit ihrem inneren Gesetze schließen; denn wenn man sie z. B. fragt, warum? so ist ihre Antwort: sie legitimirt sich in meinem Inneren, und ihr werdet es eben so finden, wenn ihr der Weisung eures inneren Gesetzes oder den Lehren der Bibel Folge leistet. Eben deswegen halten sie sie auch nicht für ihr Gesetzbuch, sondern nur für eine historische Bestätigung, worin sie das, was in ihnen selbst ursprünglich gegründet ist, wiederfinden. Mit einem Worte, diese Leute würden, (verzeihen Sie mir den Ausdruck,) wahre Kantianer sein, wenn sie Philosophen wären. Aber sie sind größtentheils aus der Klasse der Kaufleute, Handwerker und Landbauern; doch habe ich hin und wieder auch in höheren Ständen und unter den Gelehrten einige gefunden; aber nie einen Theologen, denen diese Leute einen wahrer Dorn im Auge sind, weil sie ihren Gottesdienst nicht von ihnen unterstützt sehen und ihnen doch, wegen ihres exemplarischen Lebenswandels und Unterwerfung in jede bürgerliche Ordnung durchaus nichts anhaben kön-

nen. Von den Quäkern unterscheiden sich diese Separatisten nicht in ihren Religionsgrundsätzen, aber wohl in der Anwendung derselben aufs gemeine Leben. Denn sie kleiden sich z. B., wie es gerade Sitte ist, und bezahlen alle sowohl Staats- als kirchliche Abgaben. Bei dem gebildeten Theile derselben habe ich nie Schwärmerei gefunden, sondern freies vorurtheilloses Raisonnement und Urtheil über religiöse Gegenstände.

Zweiter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen.

Erneuerte Frage:

Ob das menschliche Geschlecht

im beständigen

Fortschreiten zum Bessern sei?

1.

Was will man hier wissen?

Man verlangt ein Stück von der Menschengeschichte, und zwar nicht das von der vergangenen, sondern der künftigen Zeit, mithin eine vorhersagende, welche, wenn sie nicht nach bekannten Naturgesetzen (wie Sonnen- und Mondfinsternisse) geführt wird, wahrsagend und doch natürlich, kann sie aber nicht anders, als durch übernatürliche Mittheilung und Erweiterung der Aussicht in die künftige Zeit erworben werden, weissagend (prophetisch) genannt wird *). — Uebrigens ist es hier auch nicht um die Naturgeschichte des Menschen, (ob etwa künftig neue Racen derselben entstehen möchten,) sondern um die Sittengeschichte, und zwar

*) Wer ins Wahrsagen pfuschert, (es ohne Kenntniß oder Ehrlichkeit thut,) von dem heißt es: er wahrsagert; von der Pythia an bis zur Zigeunerin.

nicht nach dem Gattungsbegriff (singulorum), sondern dem Ganzen der gesellschaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerschaften vertheilten Menschen (universorum) zu thun, wenn gefragt wird: ob das menschliche Geschlecht (im Großen) zum Bessern beständig fortschreite?

2.

Wie kann man es wissen?

Als wahrsagende Geschichtserzählung des Bevorstehenden in der künftigen Zeit; mithin als eine a priori mögliche Darstellung der Begebenheiten, die da kommen sollen. — Wie ist aber eine Geschichte a priori möglich? — Antwort: wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt.

Jüdische Propheten hatten gut weissagen, daß über kurz oder lang nicht blos Verfall, sondern gänzliche Auflösung ihrem Staat bevorstehe; denn sie waren selbst die Urheber dieses ihres Schicksals. — Sie hatten, als Volksleiter, ihre Verfassung mit so viel kirchlichen und daraus abfließenden bürgerlichen Lasten beschwert, daß ihr Staat völlig untauglich wurde, für sich selbst, vornehmlich mit benachbarten Völkern zusammen, zu bestehen, und die Jeremiaden ihrer Priester mußten daher natürlicher Weise vergeblich in der Luft verhallen; weil diese hartnäckig auf ihrem Vorsatz einer unhaltbaren, von ihnen selbst gemachten Verfassung beharrten, und so von ihnen selbst der Ausgang mit Unfehlbarkeit vorausgesehen werden konnte.

Unsere Politiker machen, so weit ihr Einfluß reicht, es eben so, und sind auch im Wahrsagen eben so glücklich. — Man muß, sagen sie, die Menschen nehmen, wie sie sind, nicht wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmüthige Phantasten träumen, daß sie sein sollten. Das wie sie sind aber sollte heißen: wozu wir sie durch ungerechten Zwang, durch verrätherische, der Regierung an die Hand gegebene Anschläge gemacht haben, nämlich halsstarrig und zur Empörung geneigt; wo dann freilich, wenn sie ihre Zügel

ein Wenig sinken läßt, sich traurige Folgen ereignen, welche die Prophezeiung jener vermeintlich klugen Staatsmänner wahrmachen.

Auch Geistliche weissagen gelegentlich den gänzlichen Verfall der Religion und die nahe Erscheinung des Antichrists; während dessen sie gerade das thun, was erforderlich ist, ihn einzuführen, indem sie nämlich ihrer Gemeine nicht sittliche Grundsätze ans Herz zu legen bedacht sind, die geradezu aufs Bessern führen, sondern Observanzen und historischen Glauben zur wesentlichen Pflicht machen, die es indirect bewirken sollen; woraus zwar mechanische Einhelligkeit, als in einer bürgerlichen Verfassung, aber keine in der moralischen Gesinnung erwachsen kann: alsdenn aber über Irreligiosität klagen, welche sie selber gemacht haben, die sie also auch ohne besondere Wahrsagergabe vorher verkündigen konnten.

3.

Eintheilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorherwissen will.

Der Fälle, die eine Vorhersagung enthalten können, sind drei. Das menschliche Geschlecht ist entweder im continuirlichen Rückgange zum Aergeren, oder im beständigen Fortgange zum Besseren in seiner moralischen Bestimmung, oder im ewigen Stillstande auf der jetzigen Stufe seines sittlichen Werths unter den Gliedern der Schöpfung, (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreise um denselben Punct einerlei ist.)

Die erste Behauptung kann man den moralischen Terrorismus, die zweite den Eudämonismus, (der, das Ziel des Fortschreitens im weiten Prospect gesehen, auch Chiliasmus genannt werden würde,) die dritte aber den Abderitismus nennen; weil, da ein wahrer Stillstand im Moralischen nicht möglich ist, ein beständig wechselndes Steigen und eben so öfteres und tiefes Zurückfallen (gleichsam ein ewiges Schwanken) nichts mehr austrägt, als ob das Subject auf derselben Stelle und im Stillstande geblieben wäre.

a.

Von der terroriſtiſchen Vorſtellungsart der Menſchengeſchichte.

Der Verfall ins Aergere kann im menſchlichen Geſchlechte nicht beſtändig fortwährend ſein; denn bei einem gewiſſen Grade deſſelben würde es ſich ſelbſt aufreiben. Daher beim Anwachs großer, wie Berge ſich aufthürmender Greuelthaten und ihnen angemeſſener Uebel, geſagt wird: nun kann es nicht mehr ärger werden, der jüngſte Tag iſt vor der Thür; und der fromme Schwärmer träumt nun ſchon von der Wiederbringung aller Dinge und einer erneuerten Welt, nachdem dieſe im Feuer untergegangen iſt.

b.

Von der eudämoniſtiſchen Vorſtellungsart der Menſchengeſchichte.

Daß die Maſſe des unſerer Natur angearteten Guten und Böſen in der Anlage immer dieſelbe bleibe, und in demſelben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne, mag immer eingeräumt werden; — und wie ſollte ſich auch dieſes Quantum des Guten in der Anlage vermehren laſſen, da es durch die Freiheit des Subjects geſchehen müßte, wozu dieſes aber wiederum eines größeren Fonds des Guten bedürfen würde, als es einmal hat? — Die Wirkungen können das Vermögen der wirkenden Urſache nicht überſteigen; und ſo kann das Quantum des mit dem Böſen im Menſchen vermiſchten Guten ein gewiſſes Maaß des letzteren nicht überſchreiten, über welches er ſich emporarbeiten und ſo auch immer zum noch Beſſeren fortſchreiten könnte. Der Eudämonismus, mit ſeinen ſanguiniſchen Hoffnungen, ſcheint alſo unhaltbar zu ſein, und zu Gunſten einer weiſſagenden Menſchengeſchichte, in Anſehung des immerwährenden weiteren Fortſchreitens auf der Bahn des Guten, wenig zu verſprechen.

c.

Von der Hypotheſe des Abderitismus des Menſchengeſchlechts zur Vorherbeſtimmung ſeiner Geſchichte.

Dieſe Meinung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben. Geſchäftige Thorheit iſt der Charakter unſerer Gattung. In die Bahn des Guten ſchnell einzutreten, aber darauf nicht zu beharren, ſondern, um ja nicht an einen einzigen Zweck gebunden zu ſein, wenn es auch nur der Abwechſelung wegen geſchähe, den Plan des Fortſchritts umzukehren, zu bauen, um niederreißen zu können, und ſich ſelbſt die hoffnungsloſe Bemühung aufzulegen, den Stein des Siſyphus bergan zu wälzen, um ihn wieder zurück rollen zu laſſen. — Das Princip des Böſen in der Naturanlage des menſchlichen Geſchlechts ſcheint alſo hier mit dem des Guten nicht ſowohl amalgamirt (verſchmolzen), als vielmehr Eines durchs Andere neutraliſirt zu ſein; welches Thatloſigkeit zur Folge haben würde, (die hier der Stillſtand heißt;) eine leere Geſchäftigkeit, das Gute mit dem Böſen durch vorwärts und rückwärts Gehen ſo abwechſeln zu laſſen, daß das ganze Spiel des Verkehrs unſerer Gattung mit ſich ſelbſt auf dieſem Glob als ein bloſes Poſſenſpiel angeſehen werden müßte, was ihr keinen größeren Werth in den Augen der Vernunft verſchaffen kann, als den die anderen Thiergeſchlechter haben, die dieſes Spiel mit weniger Koſten und ohne Verſtandesaufwand treiben.

4.

Durch Erfahrung unmittelbar iſt die Aufgabe des Fortſchreitens nicht aufzulöſen.

Wenn das menſchliche Geſchlecht im Ganzen betrachtet eine noch ſo lange Zeit vorwärts gehend und im Fortſchreiten begriffen geweſen zu ſein befunden würde, ſo kann doch Niemand dafür ſtehen, daß nun nicht gerade jetzt, vermöge der phyſiſchen Anlage unſerer Gattung, die Epoche ſeines Rückganges eintrete; und umgekehrt, wenn es rücklings und, mit beſchleunigtem Falle, zum Aergeren geht, ſo darf man nicht verzagen, daß nicht eben da der Umwendungs-

punct (punctum flexus contrarii) anzutreffen wäre, wo vermöge der moralischen Anlage in unserem Geschlecht der Gang desselben sich wiederum zum Besseren wendete. Denn wir haben es mit freihandelnden Wesen zu thun, denen sich zwar vorher dictiren läßt, was sie thun sollen, aber nicht vorhersagen läßt, was sie thun werden, und die aus dem Gefühl der Uebel, die sie sich selbst zufügten, wenn es recht böse wird, eine verstärkte Triebfeder zu nehmen wissen, es nun doch besser zu machen, als es vor jenem Zustande war. — Aber „arme Sterbliche, (sagt der Abt Coyer,) unter euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit!"

Vielleicht liegt es auch an unserer unrecht genommenen Wahl des Standpuncts, aus dem wir den Lauf menschlicher Dinge ansehen, daß dieser uns so widersinnisch scheint. Die Planeten, von der Erde aus gesehen, sind bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgängig. Den Standpunct aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft thun kann, gehen sie nach der Copernicanischen Hypothese ihren regelmäßigen Gang fort. Es gefällt aber einigen, sonst nicht Unweisen, steif auf ihrer Erklärungsart der Erscheinungen und dem Standpuncte zu beharren, den sie einmal genommen haben; sollten sie sich darüber auch in Tychonische Cyklen und Epicyklen bis zur Ungereimtheit verwickeln. — Aber das ist eben das Unglück, daß wir uns in diesen Standpunct, wenn es die Vorhersagung freier Handlungen angeht, zu versetzen nicht vermögend sind. Denn das wäre der Standpunct der Vorsehung, der über alle menschliche Weisheit hinausliegt, welche sich auch auf freie Handlungen des Menschen erstreckt, die von diesem zwar gesehen, aber mit Gewißheit nicht vorhergesehen werden können, (für das göttliche Auge ist hier kein Unterschied,) weil er zu dem letzteren den Zusammenhang nach Naturgesetzen bedarf, in Ansehung der künftigen freien Handlungen aber dieser Leitung oder Hinweisung entbehren muß.

Wenn man dem Menschen einen angebornen und unveränderlichguten, obzwar eingeschränkten Willen beilegen dürfte, so würde er dieses Fortschreiten seiner Gattung zum Besseren mit Sicherheit vor-

hersagen können; weil es eine Begebenheit träfe, die er selbst machen kann. Bei der Mischung des Bösen aber mit dem Guten in der Anlage, deren Maaß er nicht kennt, weiß er selbst nicht, welcher Wirkung er sich davon gewärtigen könne.

5.

An irgend eine Erfahrung muß doch die wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts angeknüpft werden.

Es muß irgend eine Erfahrung im Menschengeschlechte vorkommen, die, als Begebenheit, auf eine Beschaffenheit und ein Vermögen desselben hinweiset, Ursache von dem Fortrücken desselben zum Besseren und, (da dieses die That eines mit Freiheit begabten Wesens sein soll,) Urheber desselben zu sein; aus einer gegebenen Ursache aber läßt sich eine Begebenheit als Wirkung vorhersagen, wenn sich die Umstände ereignen, welche dazu mitwirkend sind. Daß diese letzteren sich aber irgend einmal ereignen müssen, kann, wie beim Calcul der Wahrscheinlichkeit im Spiel, wohl im Allgemeinen vorhergesagt, aber nicht bestimmt werden, ob es sich in meinem Leben zutragen und ich die Erfahrung davon haben werde, die jene Vorhersagung bestätigte. — Also muß eine Begebenheit nachgesucht werden, welche auf das Dasein einer solchen Ursache und auch auf den Act ihrer Causalität im Menschengeschlechte unbestimmt in Ansehung der Zeit hinweise, und die auf das Fortschreiten zum Besseren, als unausbleibliche Folge, schließen ließe, welcher Schluß dann auch auf die Geschichte der vergangenen Zeit, (daß es immer im Fortschritt gewesen sei,) ausgedehnt werden könnte, doch so, daß jene Begebenheit nicht selbst als Ursache des letzteren, sondern nur als hindeutend, als Geschichtszeichen (signum **rememorativum, demonstrativum, prognosticum**) angesehen werden müsse und so die Tendenz des menschlichen Geschlechts im Ganzen, d. i. nicht nach den Individuen betrachtet, (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben,) sondern wie es in Völkerschaften und Staaten getheilt auf Erden angetroffen wird, beweisen könnte.

6.

Von einer Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset.

Diese Begebenheit besteht nicht etwa in wichtigen, von Menschen verrichteten Thaten oder Unthaten, wodurch, was groß war, unter Menschen klein, oder, was klein war, groß gemacht wird, und wie, gleich als durch Zauberei, alte glänzende Staatsgebäude verschwinden, und andere an deren Statt, wie aus den Tiefen der Erde hervorkommen. Nein, nichts von Allem dem. Es ist blos die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verräth, und eine so allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung der Spielenden auf einer Seite gegen die auf der anderen, selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachtheilig werden, dennoch laut werden läßt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben, wenigstens in der Anlage, beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solcher ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht.

Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweitenmale unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer, (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind,) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Aeußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.

Diese moralische einfließende Ursache ist zwiefach; erstens, die des Rechts, daß ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müsse, sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm

selbst gut zu sein dünkt; zweitens, die des Zwecks, (der zugleich Pflicht ist,) daß diejenige Verfassung eines Volks allein an sich rechtlich und moralisch-gut sei, welche ihrer Natur nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden, welche keine andere, als die republicanische Verfassung, wenigstens der Idee nach, sein kann*), mithin in die Bedingung einzutreten, wodurch der Krieg (der Quell aller Uebel und Verderbniß der Sitten) abgehalten, und so dem Menschengeschlechte, bei aller seiner Gebrechlichkeit, der Fortschritt zum Besseren negativ gesichert wird, im Fortschreiten wenigstens nicht gestört zu werden.

Dies also und die Theilnehmung am Guten mit Affect, der Enthusiasmus, ob er zwar, weil aller Affect, als ein solcher, Tadel verdient, nicht ganz zu billigen ist, gibt doch vermittelst dieser Geschichte zu der, für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlaß: daß wahrer Enthusiasmus nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und nicht auf den Eigennutz gepfropft werden kann. Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionirenden zu dem Eifer und der Seelengröße nicht gespannt werden, den der bloße Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasmus) verschwand vor den Waffen derer,

*) Es ist aber hiemit nicht gemeint, daß ein Volk, welches eine monarchische Constitution hat, sich damit das Recht anmaße, ja auch nur in sich geheim den Wunsch hege, sie abgeändert zu wissen; denn seine vielleicht sehr verbreitete Lage in Europa kann ihm jene Verfassung als die einzige anempfehlen, bei der es sich zwischen mächtigen Nachbarn erhalten kann. Auch ist das Murren der Unterthanen, nicht des Inneren der Regierung halber, sondern wegen des Benehmens derselben gegen Auswärtige, wenn sie diese etwa am Republicanisiren hinderte, gar kein Beweis der Unzufriedenheit des Volks mit seiner eigenen Verfassung, sondern vielmehr der Liebe für dieselbe, weil es wider eigene Gefahr desto mehr gesichert ist, je mehr sich andere Völker republicanisiren. — Dennoch haben verläumderische Sykophanten, um sich wichtig zu machen, diese unschuldige Kannegießerei für Neuerungssucht, Jacobinerei und Rottirung, die dem Staat Gefahr drohe, auszugeben gesucht; indessen daß auch nicht der mindeste Grund zu diesem Vorgeben da war, vornehmlich nicht in einem Lande, was vom Schauplatz der Revolution mehr, als hundert Meilen entfernt war.

welche das Recht des Volks, wozu sie gehörten, ins Auge gefaßt hatten *) und sich als Beschützer desselben dachten; mit welcher Exaltation das äußere zuschauende Publicum dann, ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung, sympathisirte.

7.

Wahrsagende Geschichte der Menschheit.

Es muß etwas Moralisches im Grundsatze sein, welches die Vernunft als rein, zugleich aber auch, wegen des großen und

*) Von einem solchen Enthusiasmus der Rechtsbehauptung für das menschliche Geschlecht kann man sagen: **postquam ad arma Vulcania ventum est, — mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit.** — Warum hat es noch nie ein Herrscher gewagt, frei herauszusagen, daß er gar kein Recht des Volks gegen ihn anerkenne; daß dieses seine Glückseligkeit blos der Wohlthätigkeit einer Regierung, die diese ihm angedeihen läßt, verdanke, und alle Anmaßung des Unterthans zu einem Recht gegen dieselbe, (weil dieses den Begriff eines erlaubten Widerstands in sich enthält,) ungereimt, ja gar strafbar sei? — Die Ursache ist: weil eine solche öffentliche Erklärung alle Unterthanen gegen ihn empören würde; ob sie gleich, wie folgsame Schafe, von einem gütigen und verständigen Herrn geleitet, wohlgefüttert und kräftig beschützt, über nichts, was ihrer Wohlfahrt abginge, zu klagen hätten. — Denn mit Freiheit begabten Wesen gnügt nicht der Genuß der Lebensannehmlichkeit, die ihm auch von Anderen (und hier von der Regierung) zu Theil werden kann; sondern auf das Princip kommt es an, nach welchem es sich solche verschafft. Wohlfahrt aber hat kein Princip, weder für den, der sie empfängt, noch der sie austheilt, (der eine setzt sie hierin, der andere darin,) weil es dabei auf das Materiale des Willens ankommt, welches empirisch und so der Allgemeinheit einer Regel unfähig ist. Ein mit Freiheit begabtes Wesen kann und soll also, im Bewußtseln dieses seines Vorzuges vor dem vernunftlosen Thier, nach dem formalen Princip seiner Willkühr keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen, als eine solche, in welcher dieses mit gesetzgebend ist: d. i. das Recht der Menschen, welche gehorchen sollen, muß nothwendig vor aller Rücksicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieses ist ein Heiligthum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben ist und welches keine Regierung, so wohlthätig sie auch immer sein mag, antasten darf. — Aber dieses Recht ist doch immer nur eine Idee, deren Ausführung auf die Bedingung der Zusammenstimmung ihrer Mittel mit der Moralität eingeschränkt ist, welche das Volk nicht überschreiten darf; welches nicht durch Revolution, die jederzeit ungerecht ist, geschehen darf. — Autokratisch herrschen, und dabei doch republicanisch, d. h. im Geiste des Republicanismus und nach einer Analogie mit demselben regieren ist das, was ein Volk mit seiner Verfassung zufrieden macht.

Epoche machenden Einflusses, als etwas, das die dazu anerkannte Pflicht der Seele des Menschen vor Augen stellt und das menschliche Geschlecht im Ganzen seiner Vereinigung (non singulorum, sed universorum) angeht, dessen verhofftem Gelingen und den Versuchen zu demselben es mit so allgemeiner und uneigennütziger Theilnehmung zujauchzt. — Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern, (wie es Hr. Erhard ausdrückt,) der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht selbst errungen wird, — indem der Krieg von innen und außen alle bisher bestandene statutarische zerstört, — die aber doch dahin führt, zu einer Verfassung hinzustreben, welche nicht kriegssüchtig sein kann, nämlich der republicanischen; die es entweder selbst der Staatsform nach sein mag, oder auch nur nach der Regierungsart bei der Einheit des Oberhaupts (des Monarchen) den Gesetzen analogisch, die sich ein Volk selbst nach allgemeinen Rechtsprincipien geben würde, den Staat verwalten zu lassen.

Nun behaupte ich dem Menschengeschlechte, nach den Aspecten und Vorzeichen unserer Tage, die Erreichung dieses Zwecks und hiemit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Besseren, auch ohne Sehergeist vorhersagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit nach inneren Rechtsprincipien im Menschengeschlechte vereinigt, aber was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und Begebenheit aus Zufall verheißen konnte.

Aber wenn der bei dieser Begebenheit beabsichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution, oder Reform der Verfassung eines Volks gegen das Ende doch fehlschlüge, oder, nachdem diese einige Zeit gewährt hätte, doch wiederum Alles ins vorige Gleis zurückgebracht würde, (wie Politiker jetzt wahrsagen,) so ver-

liert jene philosophische Vorhersagung doch nichts von ihrer Kraft. — Denn jene Begebenheit ist zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und, ihrem Einflusse nach auf die Welt, in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte; da dann bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit, endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde.

Es ist also ein nicht blos gutgemeinter und in praktischer Absicht empfehlungswürdiger, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei, und so fernerhin fortgehen werde, welches, wenn man nicht blos auf das sieht, was in irgend einem Volk geschehen kann, sondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran Theil nehmen dürften, die Aussicht in eine unabsehliche Zeit eröffnet; wofern nicht etwa auf die erste Epoche einer Naturrevolution, die (nach Camper und Blumenbach) blos das Thier- und Pflanzenreich, ehe noch Menschen waren, vergrub, noch eine zweite folgt, welche auch dem Menschengeschlechte eben so mitspielt, um andere Geschöpfe auf diese Bühne treten zu lassen u. s. w. Denn für die Allgewalt der Natur, oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren obersten Ursache ist der Mensch wiederum nur eine Kleinigkeit. Daß ihn aber auch die Herrscher von seiner eigenen Gattung dafür nehmen und als eine solche behandeln, indem sie ihn theils thierisch, als bloses Werkzeug ihrer Absichten, belasten, theils in ihren Streitigkeiten gegen einander aufstellen, um sie schlachten zu lassen, — das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst.

8.

Von der Schwierigkeit der auf das Fortſchreiten zum Weltbeſten angelegten Maximen, in Anſehung ihrer Publicität.

Volksaufklärung iſt die öffentliche Belehrung des Volks von ſeinen Pflichten und Rechten in Anſehung des Staats, dem es angehört. Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menſchenverſtande hervorgehende Rechte betrifft, ſo ſind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derſelben im Volk nicht die vom Staat beſtellten amtsmäßigen, ſondern freie Rechtslehrer, d. i. die Philoſophen, welche eben um dieſer Freiheit willen, die ſie ſich erlauben, dem Staate, der immer nur herrſchen will, anſtößig ſind, und werden unter dem Namen Aufklärer, als für den Staat gefährliche Leute verſchrieen; obzwar ihre Stimme nicht vertraulich ans Volk, (als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt,) ſondern ehrerbietig an den Staat gerichtet, und dieſer jenes ſein rechtliches Bedürfniß zu beherzigen angefleht wird; welches durch keinen anderen Weg, als den der Publicität geſchehen kann, wenn ein ganzes Volk ſeine Beſchwerde (gravamen) vortragen will. So verhindert das Verbot der Publicität den Fortſchritt eines Volks zum Beſſeren, ſelbſt in dem, was das Mindeſte ſeiner Forderung, nämlich blos ſein natürliches Recht angeht.

Eine andere, obzwar leicht durchzuſchauende, aber doch geſetzmäßig einem Volk befohlene Verheimlichung iſt die von der wahren Beſchaffenheit ſeiner Conſtitution. Es wäre Verletzung der Majeſtät des großbritanniſchen Volks, von ihm zu ſagen, es ſei eine unbeſchränkte Monarchie; ſondern man will, es ſoll eine durch die zwei Häuſer des Parlaments, als Volksrepräſentanten, den Willen des Monarchen einſchränkende Verfaſſung ſein, und doch weiß ein Jeder ſehr gut, daß der Einfluß deſſelben auf dieſe Repräſentanten ſo groß und ſo unfehlbar iſt, daß von gedachten Häuſern nichts Anderes beſchloſſen wird, als was Er will und durch ſeinen Miniſter anträgt; der dann auch wohl einmal auf Beſchlüſſe anträgt, bei denen er weiß, und es auch macht, daß ihm werde widerſprochen werden, (z. B. wegen des Negerhandels,) um von der Frei-

heit des Parlaments einen scheinbaren Beweis zu geben. — Diese Vorstellung der Beschaffenheit der Sache hat das Trügliche an sich, daß die wahre zu Recht beständige Verfassung gar nicht mehr gesucht wird; weil man sie in einem schon vorhandenen Beispiel gefunden zu haben vermeint, und eine lügenhafte Publicität das Volk mit Vorspiegelung einer durch das von ihm ausgehende Gesetz eingeschränkten Monarchie*) täuscht, indessen daß seine Stellvertreter, durch Bestechung gewonnen, es in Geheim einem absoluten Monarchen unterwarfen.

Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heißt (**respublica noumenon**), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt, und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäß organisirte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (**respublica phaenomenon**), und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im Großen

---

*) Eine Ursache, deren Beschaffenheit man nicht unmittelbar einsieht, entdeckt sich durch die Wirkung, die ihr unausbleiblich anhängt. — Was ist ein absoluter Monarch? Es ist derjenige, auf dessen Befehl, wenn er sagt: es soll Krieg sein, sofort Krieg ist. — Was ist dagegen ein eingeschränkter Monarch? Der, welcher vorher das Volk befragen muß, ob Krieg sein solle oder nicht, und sagt das Volk: es soll nicht Krieg sein, so ist kein Krieg. — Denn Krieg ist ein Zustand, in welchem dem Staatsoberhaupte alle Staatskräfte zu Gebot stehen müssen. Nun hat der großbritannische Monarch recht viel Kriege geführt, ohne dazu jene Einwilligung zu suchen. Also ist dieser König ein absoluter Monarch, der er zwar der Constitution nach nicht sein sollte; die er aber immer vorbei gehen kann, weil er eben durch jene Staatskräfte, nämlich daß er alle Aemter und Würden zu vergeben in seiner Macht hat, sich der Beistimmung der Volksrepräsentanten versichert halten kann. Dieses Bestechungssystem muß aber freilich nicht Publicität haben, um zu gelingen. Es bleibt daher unter dem sehr durchsichtigen Schleier des Geheimnisses.

einmal errungen worden, qualificirt sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten; mithin ist es Pflicht in eine solche einzutreten, vorläufig aber, (weil jenes nicht so bald zu Stande kommt,) Pflicht der Monarchen, ob sie gleich autokratisch herrschen, dennoch republicanisch (nicht demokratisch) zu regieren, d. i. das Volk nach Principien zu behandeln, die dem Geist der Freiheitsgesetze, (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde,) gemäß sind, wenn gleich dem Buchstaben nach es um seine Einwilligung nicht befragt würde.

9.

Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum Besseren dem Menschengeschlechte abwerfen?

Nicht ein immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Producte ihrer Legalität in pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder sie auch veranlaßt sein mögen; d. i. in den guten Thaten der Menschen, die immer zahlreicher und besser ausfallen werden, also in den Phänomenen der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts wird der Ertrag (das Resultat) der Bearbeitung desselben zum Besseren allein gesetzt werden können. — Denn wir haben nur empirische Data (Erfahrungen), worauf wir diese Vorhersagung gründen; nämlich auf die physische Ursache unserer Handlungen, insofern sie geschehen, die also selbst Erscheinungen sind, nicht die moralische, welche den Pflichtbegriff von dem enthält, was geschehen sollte, und der allein rein, a priori, aufgestellt werden kann.

Allmählig wird der Gewaltthätigkeit von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Processen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten u. s. w. theils aus Ehrliebe, theils aus wohlverstandenem eigenen Vortheil im gemeinen Wesen entspringen, und sich endlich dies auch auf die Völker im äußeren Verhältniß gegen einander bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken, ohne daß dabei die moralische Grundlage im Menschenge-

schlechte im Mindesten vergrößert werden darf; als wozu auch eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluß) erforderlich sein würde. — Denn wir müssen uns von Menschen in ihren Fortschritten zum Besseren auch nicht zu Viel versprechen, um nicht in den Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung des Ersteren gerne für Träumerei eines überspannten Kopfs halten möchte*)

10.

In welcher Ordnung allein kann der Fortschritt zum Besseren erwartet werden?

Die Antwort ist: nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern den von oben herab. — Zu erwarten, daß durch Bildung der Jugend in häuslicher Unterweisung und weiterhin in Schulen, von den niedrigen an bis zu den höchsten, in Geistes- und moralischer, durch Religionslehre verstärkter Cultur, es endlich dahin kommen werde, nicht blos gute Staatsbürger, sondern zum Guten, was immer weiter fortschreiten und sich erhalten kann, zu erziehen, ist ein Plan, der den erwünschten Erfolg schwerlich hoffen läßt. Denn nicht allein, daß das Volk dafür hält, daß die Kosten der Erziehung seiner Jugend nicht ihm, sondern dem Staate zu Lasten kommen müssen, der Staat aber dagegen seinerseits zu Besoldung tüchtiger und mit Lust ihrem Amte obliegender Lehrer kein

*) Es ist doch süß, sich Staatsverfassungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft (vornehmlich in rechtlicher Absicht) entsprechen; aber vermessen, sie vorzuschlagen, und strafbar, das Volk zur Abschaffung der jetzt bestehenden aufzuwiegeln.

Plato's **Atlantica**, Morus **Utopia**, Harrington's **Oceana** und Allais **Severambia**, sind nach und nach auf die Bühne gebracht, aber nie, (Cromwell's verunglückte Mißgeburt einer despotischen Republik ausgenommen,) auch nur versucht worden. — Es ist mit diesen Staatsschöpfungen wie mit der Weltschöpfung zugegangen; kein Mensch war dabei zugegen, noch konnte er bei einer solchen gegenwärtig sein, weil er sonst sein eigener Schöpfer hätte sein müssen. Ein Staatsproduct, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch sei, als vollendet zu hoffen, ist ein süßer Traum; aber sich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, sondern, so weit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhaupts.

Geld übrig hat, (wie Büsching klagt,) weil er alles zum Kriege braucht; sondern das ganze Maschinenwesen dieser Bildung hat keinen Zusammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht, und nach dieser ihrer Absicht entworfen, ins Spiel gesetzt und darin auch immer gleichförmig erhalten wird; wozu wohl gehören möchte, daß der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformire, und, statt Revolution, Evolution versuchend zum Besseren beständig fortschreite. Da es aber doch auch Menschen sind, welche diese Erziehung bewirken sollen, mithin solche, die dazu selbst haben gezogen werden müssen; so ist bei dieser Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, unter der Zufälligkeit der Umstände, die einen solchen Effect begünstigen, die Hoffnung ihres Fortschreitens nur in einer Weisheit von oben herab, (welche, wenn sie uns unsichtbar ist, Vorsehung heißt,) als positiver Bedingung, für das aber, was hierin von Menschen erwartet und gefordert werden kann, blos negative Weisheit zur Beförderung dieses Zwecks zu erwarten, nämlich daß sie das größte Hinderniß des Moralischen, nämlich den Krieg, der diesen immer zurückgängig macht, erstlich nach und nach menschlicher, darauf seltener, endlich als Angriffskrieg ganz schwinden zu lassen sich genöthigt sehen werden, um eine Verfassung einzuschlagen, die, ihrer Natur nach, ohne sich zu schwächen, auf ächte Rechtsprincipien gegründet, beharrlich zum Besseren fortschreiten kann.

Beschluß.

Ein Arzt, der seinen Patienten von Tag zu Tag auf baldige Genesung vertröstete, den einen, daß der Puls besser schlüge, den anderen, daß der Auswurf, den dritten, daß der Schweiß Besserung verspräche u. s. w., bekam einen Besuch von einem seiner Freunde. Wie gehts, Freund, mit eurer Krankheit? war die erste Frage. Wie wirds gehen? Ich sterbe vor lauter Besserung! — Ich verdenke es Keinem, wenn er in Ansehung der Staatsübel an dem Heil des Menschengeschlechts und dem Fortschreiten desselben zum

Beſſeren zu verzagen anhebt; allein ich verlaſſe mich auf das heroiſche Arzneimittel, welches Hume anführt, und eine ſchnelle Kur bewirken dürfte. — „Wenn ich jetzt, (ſagt er,) die Nationen im Kriege gegen einander begriffen ſehe, ſo iſt es, als ob ich zwei beſoffene Kerle ſähe, die ſich in einem Porzellanladen mit Prügeln herumſchlagen. Denn nicht genug, daß ſie an den Beulen, die ſie ſich wechſelſeitig geben, lange zu heilen haben, ſo müſſen ſie hinterher noch allen den Schaden bezahlen, den ſie anrichteten.“ **Sero sapiunt Phryges.** Die Nachwehen des gegenwärtigen Krieges aber können dem politiſchen Wahrſager das Geſtändniß einer nahe bevorſtehenden Wendung des menſchlichen Geſchlechts zum Beſſeren abnöthigen, das ſchon jetzt im Proſpect iſt.

Dritter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Facultät mit der medicinischen.

Von der

Macht des Gemüths

durch

den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein.

Ein Antwortschreiben an Hrn. Hofrath und Professor Hufeland.

Daß meine Danksagung für das den 12ten Dec. 1796 an mich bestellte Geschenk Ihres lehrreichen und angenehmen Buchs „von der Kunst, das menschliche Leben zu verlängern", selbst auf ein langes Leben berechnet gewesen sein dürfte, möchten Sie vielleicht aus dem Datum dieser meiner Antwort vom Januar dieses Jahres zu schließen Ursache haben; wenn das Altgewordensein nicht schon die öftere Vertagung (procrastinatio) wichtiger Beschlüsse bei sich führte, dergleichen doch wohl der des Todes ist, welcher sich immer zu früh für uns anmeldet, und den man warten zu lassen an Ausreden unerschöpflich ist.

Sie verlangen von mir „ein Urtheil über Ihr Bestreben, das Physische im Menschen moralisch zu behandeln; den ganzen, auch physischen Menschen, als ein auf Moralität berechnetes Wesen dar-

zustellen und die moralische Cultur als unentbehrlich zur physischen Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen Menschennatur zu zeigen und setzen hinzu: „wenigstens kann ich versichern, daß es keine vorgefaßte Meinungen waren, sondern ich durch Arbeit und Untersuchung selbst unwiderstehlich in diese Behandlungsart hinein gezogen wurde.“ — Eine solche Ansicht der Sache verräth den Philosophen, nicht den bloßen Vernunftkünstler; einen Mann, der nicht allein, gleich einem der Directoren des französischen Convents, die von der Vernunft verordneten Mittel der Ausführung technisch, wie sie die Erfahrung darbietet, zu seiner Heilkunde mit Geschicklichkeit, sondern als gesetzgebendes Glied im Corps der Aerzte, aus der reinen Vernunft hernimmt, welche zu dem, was hilft, mit Geschicklichkeit auch das, was zugleich an sich Pflicht ist, mit Weisheit zu verordnen weiß; so, daß moralisch-praktische Philosophie zugleich eine Universalmedicin abgibt, die zwar nicht Allen für Alles hilft, aber doch in keinem Recepte mangeln kann.

Dieses Universalmittel betrifft aber nur die Diätetik, d. i. es wirkt nur negativ, als Kunst, Krankheiten abzuhalten. Dergleichen Kunst aber setzt ein Vermögen voraus, das nur Philosophie oder der Geist derselben, den man schlechthin voraussetzen muß, geben kann. Auf diesen bezieht sich die oberste diätetische Aufgabe, welche in dem Thema enthalten ist:

Von der Macht des Gemüths des Menschen über seine krankhafte Gefühle, durch den bloßen festen Vorsatz Meister zu sein.

Die, die Möglichkeit dieses Ausspruchs bestätigenden Beispiele kann ich nicht von der Erfahrung Anderer hernehmen, sondern zuerst nur von der an mir selbst angestellten; weil sie aus dem Selbstbewußtsein hervorgeht, und sich nachher allererst Andere fragen läßt: ob es nicht auch sie eben so in sich wahrnehmen? — Ich sehe mich also genöthigt, mein Ich laut werden zu lassen; was im dogmatischen*) Vortrage Unbescheidenheit verräth, aber Verzeihung ver-

*) Im dogmatisch-praktischen Vortrage, z. B. derjenigen Beobachtung seiner selbst, die auf Pflichten abzweckt, die Jedermann angehen, spricht der

dient, wenn es nicht gemeine Erfahrung, sondern ein inneres Experiment oder Beobachtung betrifft, welche ich zuerst an mir selbst angestellt haben muß, um etwas, was nicht Jedermann von selbst, und ohne darauf geführt zu sein, beifällt, zu seiner Beurtheilung vorzulegen. Es würde tadelhafte Anmaßung sein, Andere mit der inneren Geschichte meines Gedankenspiels unterhalten zu wollen, welche zwar subjective Wichtigkeit (für mich), aber keine objective (für Jedermann geltende) enthielten. Wenn aber dieses Aufmerken auf sich selbst und die daraus hervorgehende Wahrnehmung nicht so gemein ist, sondern, daß Jeder dazu aufgefordert werde, eine Sache ist, die es bedarf und verdient, so kann dieser Uebelstand, mit seinen Privatempfindungen Andere zu unterhalten, wenigstens verziehen werden.

Ehe ich nun mit dem Resultat meiner, in Absicht auf Diätetik angestellten Selbstbeobachtung aufzutreten wage, muß ich noch etwas über die Art bemerken, wie Herr Hufeland die Aufgabe der Diätetik d. i. der Kunst stellt, Krankheiten vorzubeugen, im Gegensatz mit der Therapeutik, sie zu heilen.

Sie heißt ihm „die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern."

Er nimmt seine Benennung von demjenigen her, was die Menschen am sehnsüchtigsten wünschen, ob es gleich vielleicht weniger wünschenswerth sein dürfte. Sie möchten zwar gern zwei Wünsche zugleich thun: nämlich lange zu leben, und dabei gesund zu sein; aber der erstere Wunsch hat den letzteren nicht zur nothwendigen Bedingung, sondern er ist unbedingt. Laßt den Hospitalkranken Jahre lang auf seinem Lager leiden und darben und ihn oft wünschen hören, daß ihn der Tod je eher je lieber von dieser Plage erlösen möge; glaubt ihm nicht, es ist nicht sein Ernst. Seine Vernunft sagt es ihm zwar vor, aber der Naturinstinct will es anders. Wenn er dem Tode als seinem Befreier (Jovi liberatori) winkt, so verlangt

---

Kanzelredner nicht durch Ich, sondern Wir. In dem erzählenden aber der Privatempfindung (der Beichte, welche der Patient seinem Arzte ablegt,) oder eigener Erfahrung an sich selbst muß er durch Ich reden.

er doch immer noch eine kleine Friſt, und hat immer irgend einen Vorwand zur Vertagung (procrastinatio) ſeines peremtoriſchen Decrets. Der in wilder Entrüſtung gefaßte Entſchluß des Selbſtmörders, ſeinem Leben ein Ende zu machen, macht hievon keine Ausnahme; denn er iſt die Wirkung eines bis zum Wahnſinn exaltirten Affects. — Unter den zwei Verheißungen für die Befolgung der Kindespflicht, („auf daß dir es wohlgehe, und du lange lebeſt auf Erden",) enthält die letztere die ſtärkere Triebfeder, ſelbſt im Urtheile der Vernunft, nämlich als Pflicht, deren Beobachtung zugleich verdienſtlich iſt.

Die Pflicht, das Alter zu ehren, gründet ſich nämlich eigentlich nicht auf die billige Schonung, die man den Jüngeren gegen die Schwachheit der Alten zumuthet; denn die iſt kein Grund zu einer ihnen ſchuldigen Achtung. Das Alter will alſo noch für etwas Verdienſtliches angeſehen werden; weil ihm eine Verehrung zugeſtanden wird. Alſo nicht etwa, weil Neſtorjahre zugleich durch viele und lange Erfahrung erworbene Weisheit, zu Leitung der jüngeren Welt, bei ſich führen, ſondern blos weil, wenn nur keine Schande daſſelbe befleckt hat, der Mann, welcher ſich ſo lange erhalten hat, d. i. der Sterblichkeit, als dem demüthigendſten Ausſpruch, der über ein vernünftiges Weſen nur gefällt werden kann, („du biſt Erde und ſollſt zur Erde werden",) ſo lange hat ausweichen und gleichſam der Unſterblichkeit hat abgewinnen können, weil, ſage ich, ein ſolcher Mann ſich ſo lange lebend erhalten und zum Beiſpiel aufgeſtellt hat.

Mit der Geſundheit, als dem zweiten natürlichen Wunſche, iſt es dagegen nur mißlich bewandt. Man kann ſich geſund fühlen, (aus dem behaglichen Gefühl ſeines Lebens urtheilen,) nie aber wiſſen, daß man geſund ſei. Jede Urſache des natürlichen Todes iſt Krankheit; man mag ſie fühlen oder nicht. —, Es gibt Viele, von denen, ohne ſie eben verſpotten zu wollen, man ſagt, daß ſie für immer kränkeln, nie krank werden können; deren Diät ein immer wechſelndes Abſchweifen, und wieder Einbeugung ihrer Lebensweiſe iſt, und die es im Leben, wenngleich nicht den Kraftäußerun-

gen, doch der Länge nach weit bringen. Wie viel aber meiner Freunde oder Bekannten habe ich nicht überlebt, die ſich bei einer einmal angenommenen ordentlichen Lebensart einer völligen Geſundheit rühmten; indeſſen daß der Keim des Todes (die Krankheit) der Entwickelung nahe, unbemerkt in ihnen lag, und der, welcher ſich geſund fühlte, nicht wußte, daß er krank war; denn die Urſache eines natürlichen Todes kann man doch nicht anders, als Krankheit nennen. Die Cauſalität aber kann man nicht fühlen, dazu gehört Verſtand, deſſen Urtheil irrig ſein kann; indeſſen daß das Gefühl untrüglich iſt, aber nur dann, wenn man ſich krankhaft fühlt, dieſen Namen führt; fühlt man ſich aber ſo auch nicht, doch gleichwohl in dem Menſchen verborgener Weiſe und zur baldigen Entwickelung bereit liegen kann; daher der Mangel dieſes Gefühls keinen anderen Ausdruck des Menſchen für ſein Wohlbefinden verſtattet, als daß er ſcheinbarlich geſund ſei. Das lange Leben alſo, wenn man dahin zurückſieht, kann nur die genoſſene Geſundheit bezeugen, und die Diätetik wird vor Allem in der Kunſt, das Leben zu verlängern, (nicht es zu genießen,) ihre Geſchicklichkeit oder Wiſſenſchaft zu beweiſen haben; wie es auch Herr Hufeland ſo ausgedrückt haben will.

Grundſatz der Diätetik.

Auf Gemächlichkeit muß die Diätetik nicht berechnet werden; denn dieſe Schonung ſeiner Kräfte und Gefühle iſt Verzärtelung, d. i. ſie hat Schwäche und Kraftloſigkeit zur Folge, und ein allmähliges Erlöſchen der Lebenskraft aus Mangel der Uebung; ſo wie eine Erſchöpfung derſelben durch zu häufigen und ſtarken Gebrauch derſelben. Der Stoicismus, als Princip der Diätetik (sustine et abstine), gehört alſo nicht blos zur praktiſchen Philoſophie als Tugendlehre, ſondern auch zu ihr als Heilkunde. — Dieſe iſt alsdann philoſophiſch, wenn blos die Macht der Vernunft im Menſchen, über ſeine ſinnliche Gefühle durch einen ſich ſelbſt gegebenen Grundſatz Meiſter zu ſein, die Lebensweiſe beſtimmt. Dagegen, wenn ſie dieſe Empfindungen

zu erregen oder abzuwehren, die Hülfe außer sich in körperlichen Mitteln (der Apotheke oder der Chirurgie) sucht, sie blos empirisch und mechanisch ist.

Die Wärme, der Schlaf, die sorgfältige Pflege des nicht Kranken, sind solche Verwöhnungen der Gemächlichkeit.

1. Ich kann, der Erfahrung an mir selbst gemäß, der Vorschrift nicht beistimmen: „man soll Kopf und Füße warm halten." Ich finde es dagegen gerathener, beide kalt zu halten, (wozu die Russen auch die Brust zählen;) gerade der Sorgfalt wegen, um mich nicht zu verkälten. — Es ist freilich gemächlicher, im laulichen Wasser sich die Füße zu waschen, als es zur Winterszeit mit beinahe eiskaltem zu thun; dafür aber entgeht man dem Uebel der Erschlaffung der Blutgefäße in so weit vom Herzen entlegenen Theilen, welches im Alter oft eine nicht mehr zu hebende Krankheit der Füße nach sich zieht. — Den Bauch, vornehmlich bei kalter Witterung, warm zu halten, möchte eher zur diätetischen Vorschrift, statt der Gemächlichkeit gehören; weil er Gedärme in sich schließt, die einen langen Gang hindurch einen nicht flüssigen Stoff forttreiben sollen, wozu der sogenannte Schmachtriemen (ein breites den Unterleib haltendes und die Muskeln desselben unterstützendes Band) bei Alten, aber eigentlich nicht der Wärme wegen gehört.

2. Lange (wiederholentlich, durch Mittagsruhe) viel schlafen ist freilich eben so viel Ersparniß am Ungemache, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bei sich führt, und es ist wunderlich genug, sich ein langes Leben zu wünschen, um es größtentheils zu verschlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankommt, dieses vermeinte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerspricht sich in seiner Absicht selbst. Denn das wechselnde Erwachen und wieder Einschlummern in langen Winternächten ist für das ganze Nervensystem lähmend, zermalmend und in täuschender Ruhe kraftersch öpfend; mithin die Gemächlichkeit hier eine Ursache der Verkürzung des Lebens. — Das Bett ist das Nest einer Menge von Krankheiten.

3. Im Alter sich zu pflegen oder pflegen zu lassen, blos um seine Kräfte, durch die Vermeidung der Ungemächlichkeit (z. B. des Ausgehens in schlimmem Wetter,) oder überhaupt die Uebertragung der Arbeit an Andere, die man selbst verrichten könnte, zu schonen, so aber das Leben zu verlängern, diese Sorgfalt bewirkt gerade das Widerspiel, nämlich das frühe Altwerden und Verkürzung des Lebens. — — Auch daß sehr alt gewordene mehrentheils verehelichte Personen gewesen wären, möchte schwer zu beweisen sein. — In einigen Familien ist das Altwerden erblich, und die Paarung in einer solchen kann wohl einen Familienschlag dieser Art begründen. Es ist auch kein übles politisches Princip zu Beförderung der Ehen, das gepaarte Leben als ein langes Leben anzupreisen; obgleich die Erfahrung immer verhältnißweise nur wenig Beispiele davon an die Hand gibt, von solchen, die neben einander vorzüglich alt geworden sind; aber die Frage ist hier nur vom physiologischen Grunde des Altwerdens, — wie es die Natur verfügt, nicht vom politischen, wie die Convenienz des Staats die öffentliche Meinung seiner Absicht gemäß gestimmt zu sein verlangt. — Uebrigens ist das Philosophiren, ohne darum eben Philosoph zu sein, auch ein Mittel der Abwehrung mancher unangenehmer Gefühle, und doch zugleich Agitation des Gemüths, welches in seine Beschäftigung ein Interesse bringt, das von äußeren Zufälligkeiten unabhängig und eben darum, obgleich nur als Spiel, dennoch kräftig und innig ist und die Lebenskraft nicht stocken läßt. Dagegen Philosophie, die ihr Interesse am Ganzen des Endzwecks der Vernunft, (der eine absolute Einheit ist,) hat, ein Gefühl der Kraft bei sich führt, welches die körperlichen Schwächen des Alters in gewissem Maaße durch vernünftige Schätzung des Werths des Lebens wohl vergüten kann. — Aber neu sich eröffnende Aussichten in Erweiterung seiner Erkenntnisse, wenn sie auch gerade nicht zur Philosophie gehörten, leisten doch auch ebendasselbe, oder etwas dem Aehnliches; und sofern der Mathematiker hieran ein unmittelbares Interesse, (nicht als an einem Werkzeuge zu anderer Absicht) nimmt, so ist er insofern auch Philosoph und genießt die

Wohlthätigkeit einer solchen Erregungsart seiner Kräfte in einem verjüngten und ohne Erschöpfung verlängerten Leben.

Aber auch bloße Tändeleien in einem sorgenfreien Zustande leisten, als Surrogate, den eingeschränkten Köpfen fast ebendasselbe, und die mit Nichtsthun immer vollauf zu thun haben, werden gemeiniglich auch alt. Ein sehr bejahrter Mann fand dabei ein großes Interesse, daß die vielen Stutzuhren in seinem Zimmer immer nach einander, keine mit der anderen zugleich, schlagen mußten; welches ihn und den Uhrmacher den Tag über genug beschäftigte und dem letzteren zu verdienen gab. Ein Anderer fand in der Abfütterung und Kur seiner Sangvögel hinreichende Beschäftigung, um die Zeit zwischen seiner eigenen Abfütterung und dem Schlaf auszufüllen. Eine alte begüterte Frau fand diese Ausfüllung am Spinnrade, unter dabei eingemischten unbedeutenden Gesprächen, und klagte daher in ihrem sehr hohen Alter gleich als über den Verlust einer guten Gesellschaft, daß, da sie nunmehr den Faden zwischen den Fingern nicht mehr fühlen könnte, sie vor langer Weile zu sterben Gefahr liefe.

Doch damit mein Discurs über das lange Leben Ihnen nicht auch lange Weile machen und eben dadurch gefährlich werde, will ich der Sprachseligkeit, die man als einen Fehler des Alters zu belächeln, wenngleich nicht zu schelten pflegt, hiemit Grenzen setzen.

1.

Von der Hypochondrie.

Die Schwäche, sich seinen krankhaften Gefühlen überhaupt, ohne ein bestimmtes Object, muthlos zu überlassen, (mithin ohne den Versuch zu machen, über sie durch die Vernunft Meister zu werden, — die Grillenkrankheit (hypochondria vaga *), welche gar keinen bestimmten Sitz im Körper hat und ein Geschöpf der Einbildungskraft ist und daher auch die dichtende heißen könnte, — wo der Patient alle Krankheiten, von denen er in Büchern liest,

*) Zum Unterschiede von der topischen (hypochondria intestinalis).

an ſich zu bemerken glaubt, iſt das gerade Widerſpiel jenes Vermögens des Gemüths über ſeine krankhaften Gefühle Meiſter zu ſein, nämlich Verzagtheit, über Uebel, welche Menſchen zuſtoßen könnten, zu brüten, ohne, wenn ſie kämen, ihnen widerſtehen zu können; eine Art von Wahnſinn, welchem freilich wohl irgend ein Krankheitsſtoff (Blähung oder Verſtopfung) zum Grunde liegen mag, der aber nicht unmittelbar, wie er den Sinn afficirt, gefühlt, ſondern als bevorſtehendes Uebel von der dichtenden Einbildungskraft vorgeſpiegelt wird; wo dann der Selbſtquäler (heautontimorumenos), ſtatt ſich ſelbſt zu ermannen, vergeblich die Hülfe des Arztes aufruft; weil er nur ſelbſt, durch die Diätetik ſeines Gedankenſpiels, beläſtigende Vorſtellungen, die ſich unwillkührlich einfinden, und zwar von Uebeln, wider die ſich doch nichts veranſtalten ließe, wenn ſie ſich wirklich einſtellten, aufheben kann. — Von dem, der mit dieſer Krankheit behaftet, und ſo lange er es iſt, kann man nicht verlangen, er ſolle ſeiner krankhaften Gefühle durch den bloſen Vorſatz Meiſter werden. Denn wenn er dieſes könnte, ſo wäre er nicht hypochondriſch. Ein vernünftiger Menſch ſtatuirt keine ſolche Hypochondrie; ſondern wenn ihn Beängſtigungen anwandeln, die in Grillen d. i. ſelbſt ausgedachte Uebel ausſchlagen wollen, ſo fragt er ſich, ob ein Object derſelben da ſei. Findet er keines, welches gegründete Urſache zu dieſer Beängſtigung abgeben kann, oder ſieht er ein, daß, wenn auch gleich ein ſolches wirklich wäre, doch dabei nichts zu thun möglich ſei, um ſeine Wirkung abzuwenden, ſo geht er mit dieſem Anſpruche ſeines inneren Gefühls zur Tagesordnung, d. i. er läßt ſeine Beklommenheit, (welche alsdann blos topiſch iſt,) an ihrer Stelle liegen, (als ob ſie ihn nichts anginge,) und richtet ſeine Aufmerkſamkeit auf die Geſchäfte, mit denen er zu thun hat.

Ich habe wegen meiner flachen und engen Bruſt, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum läßt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Ueberdruß des Lebens grenzte. Aber die Ueberlegung, daß die Urſache dieſer Herzbeklemmung vielleicht blos mechaniſch und

nicht zu heben ſei, brachte es bald dahin, daß ich mich an ſie gar nicht kehrte, und während deſſen, daß ich mich in der Bruſt beklommen fühlte, im Kopf doch Ruhe und Heiterkeit herrſchte, die ſich auch in der Geſellſchaft, nicht nach abwechſelnden Launen, (wie Hypochondriſche pflegen,) ſondern abſichtlich und natürlich mitzutheilen nicht ermangelte. Und da man des Lebens mehr froh wird durch das, was man im freien Gebrauch deſſelben thut, als man genießt, ſo können Geiſtesarbeiten eine andere Art von beförderтem Lebensgefühl den Hemmungen entgegenſetzen, welche blos den Körper angehen. Die Beklemmung iſt mir geblieben; denn ihre Urſache liegt in meinem körperlichen Bau. Aber über ihren Einfluß auf meine Gedanken und Handlungen bin ich Meiſter geworden, durch Abkehrung der Aufmerkſamkeit von dieſem Gefühle, als ob es mich gar nicht anginge.

2.

Vom Schlafe.

Was die Türken, nach ihren Grundſätzen der Prädeſtination, über die Mäßigkeit ſagen: daß nämlich im Anfange der Welt jedem Menſchen die Portion zugemeſſen worden, wie viel er im Leben zu eſſen haben werde, und wenn er ſein beſchieden Theil in großen Portionen verzehrt, er auf eine deſto kürzere Zeit zu eſſen, mithin zu ſein ſich Rechnung machen könne; das kann in einer Diätetik als Kinderlehre, (denn im Genießen müſſen auch Männer von Aerzten oft als Kinder behandelt werden,) auch zur Regel dienen: nämlich, daß jedem Menſchen von Anbeginn her vom Verhängniſſe ſeine Portion Schlaf zugemeſſen worden, und der, welcher von ſeiner Lebenszeit in Mannsjahren zu viel (über das Drittheil) dem Schlafen eingeräumt hat, ſich nicht eine lange Zeit zu ſchlafen d. i. zu leben und alt zu werden verſprechen darf. — Wer dem Schlaf als ſüßem Genuß im Schlummern, (der Sieſta der Spanier, oder als Zeitkürzung in langen Winternächten,) viel mehr, als ein Drittheil ſeiner Lebenszeit einräumt, oder ihn ſich auch theilweiſe, (mit Abſätzen,) nicht in einem Stück für jeden Tag zumißt, verrechnet

ſich ſehr in Anſehung ſeines Lebensquantum theils dem Grade, theils der Länge nach. — Da nun ſchwerlich ein Menſch wünſchen wird, daß der Schlaf überhaupt gar nicht Bedürfniß für ihn wäre, (woraus doch wohl erhellt, daß er das lange Leben als eine lange Plage fühlt, von dem ſo viel er verſchlafen, ebenſoviel Mühſeligkeit zu tragen er ſich erſpart hat,) ſo iſt es gerathener, fürs Gefühl ſowohl als für die Vernunft, dieſes genuß- und thatleere Drittel ganz auf eine Seite zu bringen, und es der unentbehrlichen Naturreſtauration zu überlaſſen; doch mit einer genauen Abgemeſſenheit der Zeit, von wo an und wie lange ſie dauern ſoll.

Es gehört unter die krankhaften Gefühle, zu der beſtimmten und gewohnten Zeit nicht ſchlafen, oder auch ſich nicht wach halten zu können; vornehmlich aber das erſtere; in dieſer Abſicht ſich zu Bette zu legen und doch ſchlaflos zu liegen. — Sich alle Gedanken aus dem Kopf zu ſchlagen, iſt zwar der gewöhnliche Rath, den der Arzt gibt; aber ſie, oder andere an ihrer Stelle kommen wieder und erhalten wach. Es iſt kein anderer diätetiſcher Rath, als beim inneren Wahrnehmen oder Bewußtwerden irgend eines ſich regenden Gedankens, die Aufmerkſamkeit davon ſofort abzuwenden, (gleich als ob man mit geſchloſſenen Augen dieſe auf eine andere Seite kehrte;) wo dann durch das Abbrechen jedes Gedanken, den man inne wird, allmählig eine Verwirrung der Vorſtellungen entſpringt, dadurch das Bewußtſein ſeiner körperlichen (äußeren) Lage aufgehoben wird, und eine ganz verſchiedene Ordnung, nämlich ein unwillkührliches Spiel der Einbildungskraft, (das im geſunden Zuſtande der Traum iſt,) eintritt, in welchem, durch ein bewundernswürdiges Kunſtſtück der thieriſchen Organiſation, der Körper für die animaliſchen Bewegungen abgeſpannt, für die Vitalbewegung aber innigſt agitirt wird, und zwar durch Träume, die, wenn wir uns gleich derſelben im Erwachen nicht erinnern, gleichwohl nicht haben ausbleiben können; weil ſonſt bei gänzlicher Ermangelung derſelben, wenn die Nervenkraft, die vom Gehirn, dem Sitze der Vorſtellungen, ausgeht, nicht mit der Muskelkraft der Einge

weide vereinigt wirkte, das Leben ſich nicht einen Augenblick erhalten könnte. Daher träumen vermuthlich alle Thiere, wenn ſie ſchlafen.

Jedermann aber, der ſich zu Bette und in Bereitſchaft zu ſchlafen gelegt hat, wird bisweilen, bei aller obgedachten Ablenkung ſeiner Gedanken, doch nicht zum Einſchlafen kommen können. In dieſem Fall wird er im Gehirn etwas Spaſtiſches (Krampfartiges) fühlen, welches auch mit der Beobachtung gut zuſammenhängt: daß ein Menſch gleich nach dem Erwachen etwa ¼ Zoll länger ſei, als wenn er ſogar im Bette geblieben, und dabei nur gewacht hätte. — Da Schlafloſigkeit ein Fehler des ſchwächlichen Alters, und die linke Seite überhaupt genommen die ſchwächere iſt *), ſo fühlte ich ſeit etwa einem Jahre dieſe krampfigten Anwandlungen und ſehr empfindliche Reize dieſer Art, (obzwar nicht wirkliche und ſichtbare Bewegungen, der darauf afficirten Gliedmaßen als Krämpfe,) die ich nach der Beſchreibung Anderer für gichtiſche Zufälle halten und dafür einen Arzt ſuchen mußte. Nun aber, aus Ungeduld, am Schlafen mich gehindert zu fühlen, griff ich bald zu meinem ſtoiſchen Mittel, meinen Gedanken mit Anſtrengung auf irgend ein von mir gewähltes gleichgültiges Object, was es auch ſei, (z. B. auf den

*) Es iſt ein ganz unrichtiges Vorgeben, daß, was die Stärke im Gebrauch ſeiner äußeren Gliedmaßen betrifft, es blos auf die Uebung und wie man frühe gewöhnt worden, ankomme, welche von beiden Seiten des Körpers die ſtärkere oder ſchwächere ſein ſolle; ob im Gefechte mit dem rechten oder linken Arm der Säbel geführt, ob ſich der Reiter im Steigbügel ſtehend von der rechten zur linken, oder umgekehrt aufs Pferd ſchwinge u. ſ. w. Die Erfahrung lehrt aber, daß, wer ſich am linken Fuße Maaß für ſeine Schuhe nehmen läßt, wenn der Schuh dem linken genau anpaßt, er für den rechten zu enge ſei, ohne daß man die Schuld davon den Eltern geben kann, die ihre Kinder nicht beſſer belehrt hätten; ſo wie der Vorzug der rechten Seite vor der linken auch daran zu ſehen iſt, daß der, welcher über einen etwas tiefen Graben ſchreiten will, den linken Fuß anſetzt und mit dem rechten überſchreitet, widrigenfalls er in den Graben zu fallen Gefahr läuft. Daß der preußiſche Infanteriſt geübt wird, mit dem linken Fuße anzutreten, widerlegt jenen Satz nicht, ſondern beſtätigt ihn vielmehr; denn er ſetzt dieſen voran, gleich als auf ein Hypomochlium, um mit der rechten Seite den Schwung des Angriffs zu machen, welchen er mit der rechten gegen die linke verrichtet.

viel Nebenvorstellungen enthaltenden Namen Cicero) zu heften, mithin die Aufmerksamkeit von jener Empfindung abzulenken; dadurch diese dann, und zwar schleunig stumpf wurden, und so die Schläfrigkeit sie überwog, und dieses kann ich jederzeit, bei wiederkommenden Anfällen dieser Art in den kleinen Unterbrechungen des Nachtschlafs, mit gleich gutem Erfolg wiederholen. Daß aber dieses nicht etwa blos eingebildete Schmerzen waren, davon konnte mich die des anderen Morgens früh sich zeigende glühende Röthe der Zehen des linken Fußes überzeugen. Ich bin gewiß, daß viele gichtische Zufälle, wenn nur die Diät des Genusses nicht gar zu sehr dawider ist, ja Krämpfe und selbst epileptische Zufälle (nicht nur bei Weibern und Kindern, als die dergleichen Kraft des Vorsatzes nicht haben,) auch wohl das für unheilbar verschrieene Podagra, bei jeder neuen Anwandlung desselben durch diese Festigkeit des Vorsatzes, (seine Aufmerksamkeit von einem solchen Leiden abzuwenden,) abgehalten und nach und nach gar gehoben werden könnte.

3.

Vom Essen und Trinken.

Im gesunden Zustande und der Jugend ist es das Gerathenste in Ansehung des Genusses der Zeit und Menge nach, blos den Appetit (Hunger und Durst) zu befragen; aber bei den mit dem Alter sich einfindenden Schwächen ist eine gewisse Angewohnheit einer geprüften und heilsam gefundenen Lebensart, nämlich wie man es einen Tag gehalten hat, es eben so alle Tage zu halten, ein diätetischer Grundsatz, welcher dem langen Leben am günstigsten ist, doch unter der Bedingung, daß diese Abfütterung für den sich weigernden Appetit die gehörigen Ausnahmen mache. Dieser nämlich weigert im Alter die Quantität des Flüssigen (Suppen oder viel Wasser zu trinken) vornehmlich dem männlichen Geschlecht; verlangt dagegen derbere Kost und anreizenderes Getränke (z. B. Wein), sowohl um die wurmförmige Bewegung der Gedärme, (die unter allen Eingeweiden am meisten von der vita propria zu haben scheinen, weil sie, wenn sie noch warm aus dem Thier gerissen und

zerhauen werden, als Würmer kriechen, deren Arbeit man nicht blos fühlen, ſondern ſogar hören kann,) zu befördern und zugleich ſolche Theile in den Blutumlauf zu bringen, die durch ihren Reiz das Geräder zur Blutbewegung im Umlauf zu erhalten beförderlich ſind.

Das Waſſer braucht aber bei alten Leuten längere Zeit, um, ins Blut aufgenommen, den langen Gang ſeiner Abſonderung von der Blutmaſſe durch die Nieren zur Harnblaſe zu machen, wenn es nicht dem Blute aſſimilirte Theile, (dergleichen der Wein iſt,) und die einen Reiz der Blutgefäße zum Fortſchaffen bei ſich führen, in ſich enthält; welcher letztere aber alsdann als Medicin gebraucht wird, deſſen künſtlicher Gebrauch eben darum eigentlich nicht zur Diätetik gehört. Der Anwandlung des Appetits zum Waſſertrinken (dem Durſt), welche großentheils nur Angewohnheit iſt, nicht ſofort nachzugeben und ein hierüber genommener feſter Vorſatz bringt dieſen Reiz in das Maaß des natürlichen Bedürfniſſes des den feſten Speiſen beizugebenden Flüſſigen, deſſen Genuß in Menge im Alter ſelbſt durch den Naturinſtinct geweigert wird. Man ſchläft auch nicht gut, wenigſtens nicht tief bei dieſer Waſſerſchwelgerei, weil die Blutwärme dadurch vermindert wird.

Es iſt oft gefragt worden: ob, gleichwie in 24 Stunden nur Ein Schlaf, ſo auch in eben ſo viel Stunden nur Eine Mahlzeit nach diätetiſcher Regel verwilligt werden könne, oder ob es nicht beſſer (geſunder) ſei, dem Appetit am Mittagstiſche etwas abzubrechen, um dafür auch zu Nacht eſſen zu können. — Das Erſtere halte ich auch in den ſogenannten beſten Lebensjahren (dem Mittelalter) für zuträglicher; das Letztere aber im ſpäteren Alter. Denn da das Stadium für die Operation der Gedärme zum Behuf der Verdauung im Alter ohne Zweifel langſamer abläuft, als in jüngeren Jahren, ſo kann man glauben, daß ein neues Penſum (in einer Abendmahlzeit) der Natur aufzugeben, indeſſen daß das erſtere Stadium der Verdauung noch nicht abgelaufen iſt, der Geſundheit nachtheilig werden müſſe. — Auf ſolche Weiſe kann man den Anreiz zum Abendeſſen, nach einer hinreichenden Sättigung des Mittags, für ein krankhaftes Gefühl halten, deſſen man durch einen feſten Vorſatz ſo

Meister werden kann, daß auch die Anwandlung desselben nach gerade nicht mehr verspürt wird.

4.

Von dem krankhaften Gefühl aus der Unzeit im Denken.

Einem Gelehrten ist das Denken ein Nahrungsmittel, ohne welches, wenn er wach und allein ist, er nicht leben kann; jenes mag nun im Lernen (Bücherlesen), oder im Ausdenken (Nachsinnen und Erfinden) bestehen. Aber beim Essen oder Gehen sich zugleich angestrengt mit einem bestimmten Gedanken beschäftigen, Kopf und Magen oder Kopf und Füße mit zwei Arbeiten zugleich belästigen, davon bringt das eine Hypochondrie, das andere Schwindel hervor. Um also dieses krankhaften Zustandes durch Diätetik Meister zu sein, wird nichts weiter erfordert, als die mechanische Beschäftigung des Magens oder der Füße mit der geistigen des Denkens wechseln zu lassen und während dieser (der Restauration gewidmeten) Zeit das absichtliche Denken zu hemmen und dem (dem mechanischen ähnlichen) freien Spiele der Einbildungskraft den Lauf zu lassen; wozu aber bei einem Studirenden ein allgemein gefaßter und fester Vorsatz der Diät im Denken erfordert wird.

Es finden sich krankhafte Gefühle ein, wenn man in einer Mahlzeit ohne Gesellschaft sich zugleich mit Bücherlesen oder Nachdenken beschäftigt, weil die Lebenskraft von dem Magen, den man belästigt, abgeleitet wird. Ebenso, wenn dieses Nachdenken mit der kraftersch öpfenden Arbeit der Füße (im Promeniren*)) verbunden wird. (Man kann das Lucubriren noch hinzufügen, wenn es

*) Studirende können es schwerlich unterlassen, in einsamen Spaziergängen sich mit Nachdenken selbst und allein zu unterhalten. Ich habe es aber an mir gefunden und auch von Anderen, die ich darum befrug, gehört: daß das angestrengte Denken im Gehen geschwinde matt macht; dagegen wenn man sich dem freien Spiel der Einbildungskraft überläßt, die Motion restaurirend ist. Noch mehr geschieht dieses, wenn bei dieser mit Nachdenken verbundenen Bewegung zugleich Unterredung mit einem Anderen gehalten wird, so, daß man sich bald genöthigt sieht, das Spiel seiner Gedanken sitzend fortzusetzen. — Das Spazieren im Freien hat gerade die Absicht, durch den Wechsel der Gegenstände seine Aufmerksamkeit auf jeden einzelnen abzuspannen.

ungewöhnlich iſt). Indeſſen ſind die krankhaften Gefühle aus dieſen unzeitig (invita Minerva) vorgenommenen Geiſtesarbeiten noch nicht von der Art, daß ſie ſich unmittelbar durch den bloſen Vorſatz augenblicklich, ſondern allein durch Entwöhnung, vermöge eines entgegengeſetzten Princips, nach und nach heben laſſen und von den erſteren ſoll hier nur geredet werden.

5.

Von der Hebung und Verhütung krankhafter Zufälle durch den Vorſatz im Athemziehen.

Ich war vor wenigen Jahren noch dann und wann vom Schnupfen und Huſten heimgeſucht, welche beide Zufälle mir deſto ungelegener waren, als ſie ſich bisweilen beim Schlafengehen zutrugen. Gleichſam entrüſtet über dieſe Störung des Nachtſchlafs entſchloß ich mich, was den erſteren Zufall betrifft, mit feſtgeſchloſſenen Lippen durchaus die Luft durch die Naſe zu ziehen: welches mir Anfangs nur mit einem ſchwachen Pfeifen, und da ich nicht abſetzte oder nachließ, immer mit ſtärkerem, zuletzt mit vollem und freiem Luftzuge gelang, es durch die Naſe zu Stande zu bringen, darüber ich dann ſofort einſchlief. — Was dies gleichſam convulſiviſche und mit dazwiſchen vorfallendem Einathmen (nicht, wie beim Lachen, ein continuirtes ſtoßweiſe erſchallendes) Ausathmen, den Huſten betrifft, vornehmlich den, welchen der gemeine Mann in England den Altmannshuſten (im Bette liegend) nennt, ſo war er mir um ſo mehr ungelegen, da er ſich bisweilen bald nach der Erwärmung im Bette einſtellte und das Einſchlafen verzögerte. Dieſes Huſten, welches durch den Reiz der mit offenem Munde eingeathmeten Luft auf den Luftröhrenkopf erregt wird*), nun zu

*) Sollte auch nicht die atmoſphäriſche Luft, wenn ſie durch die euſtachiſche Röhre, (alſo bei geſchloſſenen Lippen) circulirt, dadurch, daß ſie auf dieſem dem Gehirn nahe liegenden Umwege Sauerſtoff abſetzt, das erquickende Gefühl geſtärkter Lebensorgane bewirken; welches dem ähnlich iſt, als ob man Luft trinke; wobei dieſe, ob ſie zwar keinen Geruch hat, doch die Geruchsnerven und die denſelben nahe liegenden einſaugenden Gefäße ſtärkt? Bei manchem Wetter findet ſich dieſes Erquickliche des Genuſſes der Luft nicht; bei

hemmen, bedurfte es einer nicht mechaniſchen (pharmaceutiſchen), ſondern nur unmittelbaren Gemüthsoperation; nämlich die Aufmerkſamkeit auf dieſen Reiz dadurch ganz abzulehnen, daß ſie mit Anſtrengung auf irgend ein Object, (wie oben bei krampfhaften Zufällen,) gerichtet und dadurch das Ausſtoßen der Luft gehemmt wurde, welches mir, wie ich es deutlich fühlte, das Blut ins Geſicht trieb, wobei aber der durch denſelben Reiz erregte Speichel (saliva) die Wirkung dieſes Reizes, nämlich die Ausſtoßung der

---

anderem iſt es eine wahre Annehmlichkeit, ſie auf ſeiner Wanderung mit langen Zügen zu trinken, welches das Einathmen mit offenem Munde nicht bewährt. — — Das iſt aber von der größten diätetiſchen Wichtigkeit, den Athemzug durch die Naſe bei geſchloſſenen Lippen ſich ſo zur Gewohnheit zu machen, daß er ſelbſt im tiefſten Schlaf nicht anders verrichtet wird und man ſogleich aufwacht, ſo bald er mit offenem Munde geſchieht, und dadurch gleichſam aufgeſchreckt wird; wie ich das anfänglich, ehe es mir zur Gewohnheit wurde, auf ſolche Weiſe zu athmen, bisweilen erfuhr. — Wenn man genöthigt iſt, ſtark oder bergan zu ſchreiten, ſo gehört größere Stärke des Vorſatzes dazu, von jener Regel nicht abzuweichen und eher ſeine Schritte zu mäßigen, als von ihr eine Ausnahme zu machen; imgleichen, wenn es um ſtarke Motion zu thun iſt, die etwa ein Erzieher ſeinen Zöglingen geben will, daß dieſer ſie ihre Bewegung lieber ſtumm, als mit öfterer Einathmung durch den Mund machen laſſe. Meine jungen Freunde (ehemalige Zuhörer) haben dieſe diätetiſche Maxime als probat und heilſam geprieſen und ſie nicht unter die Kleinigkeiten gezählt, weil ſie bloſes Hausmittel iſt, das den Arzt entbehrlich macht. — Merkwürdig iſt noch: daß, da es ſcheint, beim lange fortgeſetzten Sprechen, geſchehe das Einathmen auch durch den ſo oft geöffneten Mund, mithin jene Regel werde da doch ohne Schaden überſchritten, es ſich wirklich nicht ſo verhält. Denn es geſchieht doch auch durch die Naſe. Denn wäre dieſe zu der Zeit verſtopft, ſo würde man von dem Redner ſagen, er ſpreche durch die Naſe (ein ſehr widriger Laut), indem er wirklich nicht durch die Naſe ſpräche, und umgekehrt, er ſpreche nicht durch die Naſe, indem er wirklich durch die Naſe ſpricht; wie es Hr. Hofr. Lichtenberg launigt und richtig bemerkt. — Das iſt auch der Grund, warum der, welcher lange und laut ſpricht (Vorleſer oder Prediger), es ohne Rauhigkeit der Kehle eine Stunde lang wohl aushalten kann; weil nämlich ſein Athemziehen eigentlich durch die Naſe, nicht durch den Mund geſchieht, als durch welchen nur das Ausathmen verrichtet wird. — Ein Nebenvortheil dieſer Angewohnheit des Athemzuges mit beſtändig geſchloſſenen Lippen, wenn man für ſich allein wenigſtens nicht im Discours begriffen iſt, iſt der: daß die ſich immer abſondernde und den Schlund befeuchtende Saliva hiebei zugleich als Verdauungsmittel (Stomachale), vielleicht auch (verſchluckt) als Abführungsmittel wirkt; wenn man feſt genug entſchloſſen iſt, ſie nicht durch üble Angewohnheit zu verſchwenden.

Luft verhinderte und ein Herunterſchlucken dieſer Feuchtigkeit bewirkte. — — Eine Gemüthsoperation, zu der ein recht großer Grad des feſten Vorſatzes erforderlich, der aber darum auch deſto wohlthätiger iſt.

6.

Von den Folgen dieſer Angewohnheit des Athemziehens mit geſchloſſenen Lippen.

Die unmittelbare Folge davon iſt, daß ſie auch im Schlafe fortwährt und ich ſogleich aus dem Schlafe aufgeſchreckt werde, wenn ich zufälliger Weiſe die Lippen öffne und ein Athemzug durch den Mund geſchieht; woraus man ſieht, daß der Schlaf und mit ihm der Traum nicht eine ſo gänzliche Abweſenheit von dem Zuſtande des Wachenden iſt, daß ſich nicht auch eine Aufmerkſamkeit auf ſeine Lage in jenem Zuſtande mit einmiſche; wie man denn dieſes auch daraus abnehmen kann, daß die, welche ſich des Abends vorher vorgenommen haben, früher, als gewöhnlich (etwa zu einer Spazierfahrt) aufzuſtehen, auch früher erwachen; indem ſie vermuthlich durch die Stadtuhren aufgeweckt worden, die ſie alſo auch mitten im Schlaf haben hören und darauf Acht geben müſſen. Die mittelbare Folge dieſer löblichen Angewöhnung iſt: daß das unwillkührliche abgenöthigte Huſten, (nicht das Aufhuſten eines Schleims als beabſichtigter Auswurf,) in beiderlei Zuſtande verhütet und ſo durch die bloſe Macht des Vorſatzes eine Krankheit verhütet wird. — — Ich habe ſogar gefunden, daß, da mich nach ausgelöſchtem Licht (und eben zu Bette gelegt) auf einmal ein ſtarker Durſt anwandelte, den mit Waſſertrinken zu löſchen ich im Finſteren hätte in eine andere Stube gehen und durch Herumtappen das Waſſergeſchirr ſuchen müſſen, ich darauf fiel, verſchiedene und ſtarke Athemzüge mit Erhebung der Bruſt zu thun und gleichſam Luft durch die Naſe zu trinken; wodurch der Durſt in wenig Secunden völlig gelöſcht war. Es war ein krankhafter Reiz, der durch einen Gegenreiz gehoben ward.

Beſchluß.

Krankhafte Zufälle, in Anſehung deren das Gemüth das Vermögen beſitzt, des Gefühls derſelben durch den bloſen ſtandhaften Willen des Menſchen, als einer Obermacht des vernünftigen Thieres, Meiſter werden zu können, ſind alle von der ſpaſtiſchen (krampfhaften) Art; man kann aber nicht umgekehrt ſagen, daß alle von dieſer Art durch den bloſen feſten Vorſatz gehemmt oder gehoben werden können. — Denn einige derſelben ſind von der Beſchaffenheit, daß die Verſuche, ſie der Kraft des Vorſatzes zu unterwerfen, das krampfhafte Leiden vielmehr noch verſtärken; wie es der Fall mit mir ſelber iſt, da diejenige Krankheit, welche vor etwa einem Jahr in der Kopenhagener Zeitung als „epidemiſcher, mit Kopfbedrükkung verbundener Katharr" beſchrieben wurde*), (bei mir aber wohl ein Jahr älter, aber doch von ähnlicher Empfindung iſt,) mich für eigene Kopfarbeiten gleichſam desorganiſirt, wenigſtens geſchwächt und ſtumpf gemacht hat, und, da ſich dieſe Bedrückung auf die natürliche Schwäche des Alters geworfen hat, wohl nicht anders, als mit dem Leben zugleich aufhören wird.

Die krankhafte Beſchaffenheit des Patienten, die das Denken, inſofern es ein Feſthalten eines Begriffs (der Einheit des Bewußtſeins verbundener Vorſtellungen) iſt, begleitet und erſchwert, bringt das Gefühl eines ſpaſtiſchen Zuſtandes des Organs des Denkens (des Gehirns) als eines Drucks hervor, der zwar das Denken und und Nachdenken ſelbſt, imgleichen das Gedächtniß in Anſehung des ehedem Gedachten eigentlich nicht ſchwächt, aber im Vortrage (dem mündlichen oder ſchriftlichen) das feſte Zuſammenhalten der Vorſtellungen in ihrer Zeitfolge wider Zerſtreuung ſichern ſoll, bewirkt ſelbſt einen unwillkührlichen ſpaſtiſchen Zuſtand des Gehirns, als ein Unvermögen, bei dem Wechſel der auf einander folgenden Vorſtellungen, die Einheit des Bewußtſeins derſelben zu erhalten. Daher begegnet es mir: daß, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geſchieht, zuerſt zu dem, was ich ſagen will, (den Hörer oder Leſer)

*) Ich halte ſie für eine Gicht, die ſich zum Theil aufs Gehirn geworfen hat.

vorbereite, ihm den Gegenſtand, wohin ich gehen will, in der Ausſicht, dann ihn auch auf das, wovon ich ausgegangen bin, zurückgewieſen habe, (ohne welche zwei Hinweiſungen kein Zuſammenhang der Rede Statt findet,) und ich nun das Letztere mit dem Erſteren verknüpfen ſoll, ich auf einmal meinen Zuhörer (oder ſtillſchweigend mich ſelbſt) fragen muß: wo war ich doch? wovon ging ich aus? welcher Fehler nicht ſowohl ein Fehler des Geiſtes, auch nicht des Gedächtniſſes allein, ſondern der Geiſtesgegenwart (im Verknüpfen), d. i. unwillkührliche Zerſtreuung und ein ſehr peinigender Fehler iſt; dem man zwar in Schriften, (zumal den philoſophiſchen, weil man da nicht immer ſo leicht zurückſehen kann, von wo man ausging,) mühſam vorbeugen, obzwar mit aller Mühe nie völlig verhüten kann.

Mit dem Mathematiker, der ſeine Begriffe oder die Stellvertreter derſelben, (Größen- und Zahlenzeichen,) in der Anſchauung vor ſich hinſtellen, und daß, ſo weit er gegangen iſt, Alles richtig ſei, verſichert ſein kann, iſt es anders bewandt, als mit dem Arbeiter im Fache der, vornehmlich reinen, Philoſophie (Logik und Metaphyſik), der ſeinen Gegenſtand in der Luft vor ſich ſchwebend erhalten muß und ihn nicht blos theilweiſe, ſondern jederzeit zugleich in einem Ganzen des Syſtems (der reinen Vernunft) ſich darſtellen und prüfen muß. Daher es eben nicht zu verwundern iſt, wenn ein Metaphyſiker eher invalid wird, als der Studirende in einem anderen Fache, imgleichen als Geſchäftsphiloſophen; indeſſen daß es doch einige derer geben muß, die ſich jenem ganz widmen, weil ohne Metaphyſik überhaupt es gar keine Philoſophie geben könnte.

Hieraus iſt auch zu erklären, wie Jemand für ſein Alter geſund zu ſein ſich rühmen kann, ob er zwar in Anſehung gewiſſer ihm obliegenden Geſchäfte ſich in die Krankenliſte mußte einſchreiben laſſen. Denn weil das Unvermögen zugleich den Gebrauch und mit dieſem auch den Verbrauch und die Erſchöpfung der Lebenskraft abhält, und er gleichſam nur in einer niedrigeren Stufe (als vegetirendes Weſen) zu leben geſteht, nämlich eſſen, gehen und ſchlafen zu können, was für ſeine animaliſche Exiſtenz geſund, für die bür-

gerliche (zu öffentlichen Geschäften verpflichteten) Existenz aber krank, d. i. invalid heißt; so widerspricht sich dieser Candidat des Todes hiemit gar nicht.

Dahin führt die Kunst das menschliche Leben zu verlängern: daß man endlich unter den Lebenden nur so geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichste Lage ist.

Hieran aber habe ich selber Schuld. Denn warum will ich auch der hinanstrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen, und um zu leben, mir den gewöhnten Genuß des Lebens schmälern? warum ein schwächliches Leben durch Entsagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbelisten, in denen doch auf den Zuschnitt der von Natur Schwächeren und ihre muthmaßliche Lebensdauer mitgerechnet ist, durch mein Beispiel in Verwirrung bringen, und das Alles, was man sonst Schicksal nannte, (dem man sich demüthig und andächtig unterwarf,) dem eigenen festen Vorsatze unterwerfen, welcher doch schwerlich zur allgemeinen diätetischen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden und die therapeutischen Formeln der Officin jemals verdrängen wird?

Nachschrift.

Den Verfasser der Kunst, das menschliche, (auch besonders das literärische) Leben zu verlängern, darf ich also dazu wohl auffordern, daß er wohlwollend auch darauf bedacht sei, die Augen der Leser, (vornehmlich der jetzt großen Zahl der Leserinnen, die den Uebelstand der Brille noch härter fühlen dürften,) in Schutz zu nehmen; auf welche jetzt aus elender Ziererei der Buchdrucker, (denn Buchstaben haben doch als Malerei schlechterdings nichts Schönes an sich,) von allen Seiten Jagd gemacht wird; damit nicht, so wie in Marocko durch weiße Uebertünchung aller Häuser ein großer Theil der Einwohner blind ist, dieses Uebel aus ähnlicher Ursache auch bei uns einreiße, vielmehr die Buchdrucker desfalls unter Polizeigesetze gebracht werden. — Die jetzige Mode will es dagegen anders, nämlich:

1) Nicht mit schwarzer, sondern grauer Tinte, (weil es sanfter und lieblicher auf schönem weißen Papier absteche,) zu drucken.

2) Mit Didot'schen Lettern, von schmalen Füßen, nicht mit

Breitkopf'schen, die ihrem Namen Buchstaben, (gleichsam bücherner Stäbe zum Feststehen,) besser entsprechen würden.

3) Mit lateinischer (wohl gar Cursiv-) Schrift ein Werk deutschen Inhalts, von welcher Breitkopf mit Grunde sagt: daß Niemand das Lesen derselben für seine Augen so lange aushalte, als mit der deutschen.

4) Mit so kleiner Schrift als nur möglich, damit für die unten beizufügenden Noten noch kleinere (dem Auge noch knapper angemessene) leserlich bleibe.

Diesem Unwesen zu steuren, schlage ich vor: den Druck der Berliner Monatsschrift (nach Text und Noten) zum Muster zu nehmen; denn man mag, welches Stück man will, in die Hand nehmen, so wird man die durch obige Leserei angegriffenen Augen durch Ansicht des letzteren merklich gestärkt fühlen *).

*) Unter den krankhaften Zufällen der Augen (nicht eigentlichen Augenkrankheiten) habe ich die Erfahrung von einem, der mir zuerst in meinen Vierzigerjahren einmal, späterhin, mit Zwischenräumen von einigen Jahren, dann und wann, jetzt aber in einem Jahre etlichemal begegnet ist; wo das Phänomen darin besteht: daß auf dem Blatt, welches ich lese, auf einmal alle Buchstaben verwirrt, und durch eine gewisse, über dasselbe verbreitete Helligkeit vermischt und ganz unleserlich werden, ein Zustand, der nicht über 6 Minuten dauert, der einem Prediger, welcher seine Predigt vom Blatte zu lesen gewohnt ist, sehr gefährlich sein dürfte, von mir aber in meinem Auditorium der Logik oder Metaphysik, wo nach gehöriger Vorbereitung im freien Vortrage (aus dem Kopfe) geredet werden kann, nichts, als die Besorgniß entsprang, es möchte dieser Zufall der Vorbote vom Erblinden sein; worüber ich gleichwohl jetzt beruhigt bin, da ich bei diesem jetzt öfter, als sonst sich ereignenden Zufalle an meinem einen gesunden Auge, (denn das linke hat das Sehen seit etwa 5 Jahren verloren,) nicht den mindesten Abgang an Klarheit verspüre. Zufälliger Weise kam ich darauf, wenn sich jenes Phänomen ereignete, meine Augen zu schließen, ja um noch besser das äußere Licht abzuhalten, meine Hand darüber zu legen, und dann sahe ich eine hellweiße, wie mit Phosphor im Finsteren auf einem Blatt verzeichnete Figur, ähnlich der, wie das letzte Viertel im Kalender vorgestellt wird, doch mit einem, auf der converen Seite ausgezackten Rande, welche allmählig an Helligkeit verlor und in obbenannter Zeit verschwand. Ich möchte wohl wissen: ob diese Beobachtung auch von Anderen gemacht, und wie diese Erscheinung, die wohl eigentlich nicht in den Augen, — als bei deren Bewegung dies Bild nicht zugleich mit bewegt, sondern immer an derselben Stelle gesehen wird — sondern im Sensorium commune ihren Sitz haben dürfte, zu erklären sei. Zugleich ist es seltsam, daß man ein Auge (innerhalb einer Zeit, die ich etwa auf 3 Jahre schätze,) einbüßen kann, ohne es zu vermissen.

XI.

Immanuel Kant's

Logik.

Ein

Handbuch zu Vorlesungen,

herausgegeben

von

Gottlob Benjamin Jäsche.

1800.

Vorrede.

Es sind bereits anderthalb Jahre, seit mir Kant den Auftrag ertheilte, seine Logik, so wie er sie in öffentlichen Vorlesungen seinen Zuhörern vorgetragen, für den Druck zu bearbeiten und dieselbe in der Gestalt eines compendiösen Handbuches dem Publicum zu übergeben. Ich erhielt zu diesem Zweck von ihm die selbsteigene Handschrift, deren er sich bei seinen Vorlesungen bedient hatte, mit Aeußerung des besonderen, ehrenvollen Zutrauens zu mir, daß ich, bekannt mit den Grundsätzen seines Systems überhaupt, auch hier in seinen Ideengang leicht eingehen, seine Gedanken nicht entstellen oder verfälschen, sondern mit der erforderlichen Klarheit und Bestimmtheit und zugleich in der gehörigen Ordnung sie darstellen werde. — Da nun auf diese Art, indem ich den ehrenvollen Auftrag übernommen und denselben so gut, als ich vermochte, dem Wunsche und der Erwartung des preiswürdigen Weisen, meines vielverehrten Lehrers und Freundes gemäß, auszuführen gesucht habe, Alles, was den Vortrag — die Einkleidung und Ausführung, die Darstellung und Anordnung der Gedanken — betrifft, auf meine Rechnung zum Theil zu setzen ist: so liegt es natürlicher Weise auch mir ob, hierüber den Lesern dieses neuen Kantischen Werkes einige Rechenschaft abzulegen. — Ueber diesen Punct also hier eine und die andere nähere Erklärung.

Seit dem Jahre 1765 hat Herr Prof. Kant seinen Vorlesungen über die Logik ununterbrochen das Meier'sche Lehrbuch (George Friedrich Meier's Auszug aus der Vernunftlehre, Halle bei Gebauer, 1752) als Leitfaden zum Grunde gelegt; aus Grün-

den, worüber er sich in einem zu Ankündigung seiner Vorlesungen im Jahr 1765 von ihm herausgegebenen Programm erklärte. — Das Exemplar des gedachten Compendiums, dessen er sich bei seinen Vorlesungen bediente, ist, wie alle die übrigen Lehrbücher, die er zu gleichem Zwecke brauchte, mit Papier durchschossen; seine allgemeinen Anmerkungen und Erläuterungen sowohl, als die specielleren, die sich zunächst auf den Text des Compendiums in den einzelnen §§. beziehen, finden sich theils auf dem durchschossenen Papiere, theils auf dem leeren Rande des Lehrbuches selbst. Und dieses hier und da in zerstreuten Anmerkungen und Erläuterungen schriftlich Aufgezeichnete macht nun zusammen das Materialien-Magazin aus, das Kant hier für seine Vorlesungen anlegte, und das er von Zeit zu Zeit theils durch neue Ideen erweiterte, theils in Ansehung verschiedener einzelner Materien immer wieder von Neuem revidirte und verbesserte. Es enthält also wenigstens das Wesentliche von Alle dem, was der berühmte Commentator des Meier'schen Lehrbuches in seinen nach einer freien Manier gehaltenen Vorlesungen seinen Zuhörern über die Logik mitzutheilen pflegte, und das er des Aufzeichnens werth geachtet hatte. —

Was nun die Darstellung und Anordnung der Sachen in diesem Werke betrifft, so habe ich geglaubt, die Ideen und Grundsätze des großen Mannes am treffendsten auszuführen, wenn ich mich in Absicht auf die Oekonomie und die Eintheilung des Ganzen überhaupt an seine ausdrückliche Erklärung hielte, nach welcher in die eigentliche Abhandlung der Logik und namentlich in die Elementarlehre derselben nichts weiter aufgenommen werden darf, als die Theorie von den drei wesentlichen Hauptfunctionen des Denkens, den Begriffen, den Urtheilen und Schlüssen. Alles dasjenige also, was blos von der Erkenntniß überhaupt und deren logischen Vollkommenheiten handelt und was in dem Meier'schen Lehrbuche der Lehre von den Begriffen vorhergeht und beinahe die Hälfte des Ganzen einnimmt, muß hienach noch zur Einleitung gerechnet werden. — „Vorher war," bemerkt Kant gleich am Eingange zum achten Abschnitte, worin sein Autor die Lehre von den Begriffen

vorträgt, — „vorher war von der Erkenntniß überhaupt gehandelt, als Propädeutik der Logik; jetzt folgt Logik selbst."

Diesem ausdrücklichen Fingerzeige zufolge habe ich daher Alles, was bis zu dem erwähnten Abschnitte vorkommt, in die Einleitung herüber genommen, welche aus diesem Grunde einen viel größeren Umfang erhalten hat, als sie sonst in anderen Handbüchern der Logik einzunehmen pflegt. Die Folge hievon war denn auch, daß die Methodenlehre, als der andere Haupttheil der Abhandlung, um so viel kürzer ausfallen mußte, je mehr Materien, die übrigens jetzt mit Recht von unseren neueren Logikern in das Gebiet der Methodenlehre gezogen werden, bereits in der Einleitung waren abgehandelt worden, wie z. B. die Lehre von den Beweisen u. dgl. m. — Es wäre eine eben so unnöthige, als unschickliche Wiederholung gewesen, dieser Materien hier noch einmal an ihrer rechten Stelle Erwähnung zu thun, um nur das Unvollständige vollständig zu machen und Alles an seinen gehörigen Ort zu stellen. Das Letztere habe ich indessen doch gethan in Absicht auf die Lehre von den Definitionen und der logischen Eintheilung der Begriffe, welche im Meier'schen Compendium schon zum achten Abschnitte, nämlich zur Elementarlehre von den Begriffen gehört; eine Ordnung, die auch Kant in seinem Vortrage unverändert gelassen hat.

Es versteht sich übrigens wohl von selbst, daß der große Reformator der Philosophie und, — was die Oekonomie und äußere Form der Logik betrifft, — auch dieses Theils der theoretischen Philosophie insbesondere, nach seinem architektonischen Entwurfe, dessen wesentliche Grundlinien in der Kritik der reinen Vernunft verzeichnet sind, die Logik würde bearbeitet haben, wenn es ihm gefallen und wenn sein Geschäft einer wissenschaftlichen Begründung des gesammten Systems der eigentlichen Philosophie — der Philosophie des reellen Wahren und Gewissen — dieses unweit wichtigere und schwerere Geschäft, das nur er zuerst und auch er allein nur in seiner Originalität ausführen konnte, ihm verstattet hätte, an die selbsteigene Bearbeitung einer Logik zu denken. Allein diese Arbeit konnte er recht wohl Anderen überlassen, die mit Einsicht und

unbefangener Beurtheilung seine architektonischen Ideen zu einer wahrhaft zweckmäßigen und wohlgeordneten Bearbeitung und Behandlung dieser Wissenschaft benutzen konnten. Es war dies von mehreren gründlichen und unbefangenen Denkern unter unseren deutschen Philosophen zu erwarten. Und diese Erwartung hat Kant und die Freunde seiner Philosophie auch nicht getäuscht. Mehrere neuere Lehrbücher der Logik sind mehr oder weniger in Betreff der Oekonomie und Disposition des Ganzen, als eine Frucht jener Kant'schen Ideen zur Logik anzusehen. Und daß diese Wissenschaft dadurch wirklich gewonnen; — daß sie zwar weder reicher, noch eigentlich ihrem Gehalte nach solider oder in sich selbst gegründeter, wohl aber gereinigter theils von allen ihr fremdartigen Bestandtheilen, theils von so manchen unnützen Subtilitäten und bloßen dialektischen Spielwerken, — daß sie systematischer und doch bei aller scientifischen Strenge der Methode zugleich einfacher geworden, davon muß wohl Jeden, der übrigens nur richtige und klare Begriffe von dem eigenthümlichen Charakter und den gesetzmäßigen Grenzen der Logik hat, auch die flüchtigste Vergleichung der älteren mit den neueren, nach Kant'schen Grundsätzen bearbeiteten Lehrbüchern der Logik überzeugen. Denn so sehr sich auch so manche unter den älteren Handbüchern dieser Wissenschaft an wissenschaftlicher Strenge in der Methode, an Klarheit, Bestimmtheit und Präcision in den Erklärungen und an Bündigkeit und Evidenz in den Beweisen auszeichnen mögen; so ist doch keines darunter, in welchem nicht die Grenzen der verschiedenen, zur allgemeinen Logik im weiteren Umfange gehörigen Gebiete des blos Propädeutischen, des Dogmatischen und Technischen, des Reinen und Empirischen, so in einander und durch einander liefen, daß sich das eine von dem anderen nicht bestimmt unterscheiden läßt.

Zwar bemerkt Herr Jakob in der Vorrede zur ersten Auflage seiner Logik: „Wolf habe die Idee einer allgemeinen Logik vortrefflich gefaßt und wenn dieser große Mann darauf gefallen wäre, die reine Logik ganz abgesondert vorzutragen, so hätte er uns gewiß,

vermöge seines systematischen Kopfes, ein Meisterstück geliefert, welches alle künftige Arbeiten dieser Art unnütz gemacht hätte." Aber er hat diese Idee nun einmal nicht ausgeführt und auch Keiner unter seinen Nachfolgern hat sie ausgeführt; so groß und wohlgegründet auch übrigens überhaupt das Verdienst ist, das die Wolf'sche Schule um das eigentlich Logische, — die formale Vollkommenheit in unserem philosophischen Erkenntnisse sich erworben.

Aber abgesehen nun von dem, was in Ansehung der äußeren Form zu Vervollkommnung der Logik durch die nothwendige Trennung reiner und blos formaler von empirischen und realen oder metaphysischen Sätzen noch geschehen konnte und geschehen mußte, so ist, wenn es die Beurtheilung und Bestimmung des inneren Gehaltes dieser Wissenschaft, als Wissenschaft gilt, Kant's Urtheil über diesen Punct nicht zweifelhaft. Er hat sich mehreremale bestimmt und ausdrücklich darüber erklärt: daß die Logik als eine abgesonderte, für sich bestehende und in sich selbst gegründete Wissenschaft anzusehen sei, und daß sie mithin auch seit ihrer Entstehung und ersten Ausbildung vom Aristoteles an bis auf unsere Zeiten eigentlich nichts an wissenschaftlicher Begründung habe gewinnen können. Dieser Behauptung gemäß hat also Kant weder an eine Begründung der logischen Principien der Identität und des Widerspruchs selbst durch ein höheres Princip, noch an eine Deduction der logischen Formen der Urtheile gedacht. Er hat das Princip des Widerspruchs als einen Satz anerkannt und behandelt, der seine Evidenz in sich selber habe und keiner Ableitung aus einem höheren Grundsatze bedürfe. — Nur den Gebrauch, — die Gültigkeit dieses Princips hat er eingeschränkt, indem er es aus dem Gebiete der Metaphysik, worin es der Dogmatismus geltend zu machen suchte, verwies und auf den blos logischen Vernunftgebrauch, als allein gültig nur für diesen Gebrauch, beschränkte.

Ob nun aber wirklich der logische Satz der Identität und des Widerspruchs an sich und schlechthin keiner weiteren Deduction fähig und bedürftig sei, das ist freilich eine andere Frage, die auf die

vielbedeutende Frage führt: ob es überhaupt ein absolut erstes Princip aller Erkenntniß und Wissenschaft gebe; — ob ein solches möglich sei und gefunden werden könne?

Die Wissenschaftslehre glaubt, ein solches Princip in dem reinen, absoluten Ich entdeckt und damit das gesammte philosophische Wissen nicht der bloßen Form, sondern auch dem Gehalte nach vollkommen begründet zu haben. Und unter Voraussetzung der Möglichkeit und apodiktischen Gültigkeit dieses absolut einigen und unbedingten Princips handelt sie daher auch vollkommen consequent, wenn sie die logischen Grundsätze der Identität und des Widerspruches, die Sätze: A = A und: — A = — A nicht als unbedingt gelten läßt, sondern nur für subalterne Sätze erklärt, die durch sie und ihren obersten Satz: Ich bin, erst erwiesen und bestimmt werden können und müssen. (Siehe Grundl. d. W. L. 1794. S. 13 ꝛc.) Auf eine gleich consequente Art erklärt sich auch Schelling in seinem System des transscendentalen Idealismus gegen die Voraussetzung der logischen Grundsätze als unbedingter, d. h. von keinen höheren abzuleitender, indem die Logik überhaupt nur durch Abstraction von bestimmten Sätzen und, — sofern sie auf wissenschaftliche Art entsteht, — nur durch Abstraction von den obersten Grundsätzen des Wissens entstehen könne, und folglich diese höchsten Grundsätze des Wissens und mit ihnen die Wissenschaftslehre selbst schon voraussetze. — Da aber von der anderen Seite diese höchsten Grundsätze des Wissens, als Grundsätze betrachtet, eben so nothwendig die logische Form schon voraussetzen; so entsteht eben hieraus jener Zirkel, der sich zwar für die Wissenschaft nicht auflösen, aber doch erklären läßt, — erklären durch Anerkennung eines zugleich der Form und dem Gehalte nach (formellen und materiellen) ersten Princips der Philosophie, in welchem beides, Form und Gehalt, sich wechselseitig bedingt und gegründet. In diesem Princip läge sodann der Punct, in welchem das Subjective und das Objective, — das identische und das synthetische Wissen Eines und dasselbe wären.

Unter Voraussetzung einer solchen Dignität, wie sie einem solchen Princip ohne Zweifel zukommen muß, würde demnach die Logik,

so wie jede andere Wissenschaft, der Wissenschaftslehre und deren Principien subordinirt sein müssen. —

Welche Bewandniß es nun aber auch immer hiemit haben möge; — so viel ist ausgemacht: in jedem Falle bleibt die Logik im Inneren ihres Bezirkes, was das Wesentliche betrifft, unverändert; und die transscendentale Frage: ob die logischen Sätze noch einer Ableitung aus einem höheren absoluten Princip fähig und bedürftig sind, kann auf sie selbst und die Gültigkeit und Evidenz ihrer Gesetze so wenig Einfluß haben, als auf die reine Mathematik, in Ansehung ihres wissenschaftlichen Gehalts, die transscendentale Aufgabe hat: wie sind synthetische Urtheile a priori in der Mathematik möglich? — So wie der Mathematiker als Mathematiker, so kann auch der Logiker als Logiker innerhalb des Bezirks seiner Wissenschaft beim Erklären und Beweisen seinen Gang ruhig und sicher fortgehen, ohne sich um die, außer seiner Sphäre liegende transscendentale Frage des Transscendental-Philosophen und Wissenschaftslehrers bekümmern zu dürfen: wie reine Mathematik oder reine Logik als Wissenschaft möglich sei?

Bei dieser allgemeinen Anerkennung der Richtigkeit der allgemeinen Logik ist daher auch der Streit zwischen den Skeptikern und den Dogmatikern über die letzten Gründe des philosophischen Wissens, nie auf dem Gebiete der Logik, deren Regeln jeder vernünftige Skeptiker so gut, als der Dogmatiker für gültig anerkannte, sondern jederzeit auf dem Gebiete der Metaphysik geführt worden. Und wie konnte es anders sein? Die höchste Aufgabe der eigentlichen Philosophie betrifft ja keinesweges das subjective, sondern das objective, — nicht das identische, sondern das synthetische Wissen. — Hiebei bleibt also die Logik als solche gänzlich aus dem Spiele; und es hat weder der Kritik, noch der Wissenschaftslehre einfallen können, — noch wird es überall einer Philosophie, die den transscendentalen Standpunct von dem blos logischen bestimmt zu unterscheiden weiß, einfallen können, — die letzten Gründe des realen philosophischen Wissens innerhalb des Gebiets der bloßen Logik zu suchen und aus einem Satze der Logik, blos als solchem betrachtet, ein reales Object herausklauben zu wollen.

Wer den himmelweiten Unterschied zwischen der eigentlichen (allgemeinen) Logik, als einer blos formalen Wissenschaft, — der Wissenschaft des bloßen Denkens als Denkens betrachtet, — und der Transscendental-Philosophie, dieser einigen materialen oder realen reinen Vernunftwissenschaft, — der Wissenschaft des eigentlichen Wissens, — bestimmt ins Auge gefaßt hat und nie wieder aus der Acht läßt, wird daher leicht beurtheilen können, was von dem neueren Versuche zu halten sei, den Herr Bardili neuerdings (in seinem Grundrisse der ersten Logik) unternommen hat, der Logik selbst noch ihr Prius auszumachen, in der Erwartung, auf dem Wege dieser Untersuchung zu finden: „ein reales Object, entweder durch sie (die bloße Logik) gesetzt oder sonst überall keines setzbar; den Schlüssel zum Wesen der Natur entweder durch sie gegeben oder sonst überall keine Logik und keine Philosophie möglich." Es ist doch in der Wahrheit nicht abzusehen, auf welche mögliche Art Herr Bardili aus seinem aufgestellten Prius der Logik, dem Princip der absoluten Möglichkeit des Denkens, nach welchem wir Eines, als Eines und Ebendasselbe im Vielen (nicht Mannigfaltigen) unendlichemale wiederholen können, ein reales Object herausfinden könne. Dieses vermeintlich neu entdeckte Prius der Logik ist ja offenbar nichts mehr und nichts weniger, als das alte längst anerkannte, innerhalb des Gebiets der Logik gelegene und an die Spitze dieser Wissenschaft gestellte Princip der Identität: Was ich denke denke ich, und eben dieses und nichts Anderes kann ich nun eben ins Unendliche wiederholt denken. — Wer wird denn auch bei dem wohlverstandenen logischen Satze der Identität an ein Mannigfaltiges und nicht an ein bloses Vieles denken, das allerdings durch nichts Anderes entsteht, noch entstehen kann, als durch bloße Wiederholung eines und ebendesselben Denkens, — das bloße wiederholte Setzen eines A = A = A und so weiter ins Unendliche fort. — Schwerlich dürfte sich daher wohl auf dem Wege, den Herr Bardili dazu eingeschlagen und nach derjenigen heuristischen Methode, deren er sich hiezu bedient hat, dasjenige finden lassen, woran der philosophirenden Ver-

nunft gelegen ist, — der Anfangs- und Endpunct, wovon sie bei ihren Untersuchungen ausgehen und wohin sie wiederum zurückkehren könne. — Die hauptsächlichsten und bedeutendsten Einwürfe, die Herr Bardili Kant und seiner Methode des Philosophirens entgegensetzt, könnten also auch nicht sowohl Kant den Logiker, als vielmehr Kant den Transscendental-Philosophen und Metaphysiker treffen. Wir können sie daher hier insgesammt an ihren gehörigen Ort dahin gestellt sein lassen. —

Schließlich will ich hier noch bemerken: daß ich die Kant'sche Metaphysik, wozu ich die Handschrift auch bereits in den Händen habe, sobald es die Muße mir verstattet, nach derselben Manier bearbeiten und herausgeben werde.

Königsberg, den 20. September 1800.

Gottlob Benjamin Jäsche,
Doctor und Privatdocent der Philosophie auf der Universität in Königsberg, Mitglied der gelehrten Gesellschaft zu Frankfurt an der Oder.

Einleitung.

I.

Begriff der Logik.

Alles in der Natur, sowohl in der leblosen, als auch in der belebten Welt geschieht *nach Regeln*, ob wir gleich diese Regeln nicht immer kennen. Das Wasser fällt nach Gesetzen der Schwere, und bei den Thieren geschieht die Bewegung des Gehens auch nach Regeln. Der Fisch im Wasser, der Vogel in der Luft bewegt sich nach Regeln. Die ganze Natur überhaupt ist eigentlich nichts Anderes, als ein Zusammenhang von Erscheinungen nach Regeln; und es gibt überall *keine Regellosigkeit*. Wenn wir eine solche zu finden meinen, so können wir in diesem Falle nur sagen: daß uns die Regeln unbekannt sind.

Auch die Ausübung unserer Kräfte geschieht nach gewissen Regeln, die wir befolgen, zuerst derselben *unbewußt*, bis wir zu ihrer Erkenntniß allmählig durch Versuche und einen längeren Gebrauch unserer Kräfte gelangen, ja uns am Ende dieselben so geläufig machen, daß es uns viele Mühe kostet, sie **in abstracto** zu denken. So ist z. B. die allgemeine Grammatik die Form einer Sprache überhaupt. Man spricht aber auch, ohne Grammatik zu kennen; und der, welcher, ohne sie zu kennen, spricht, hat wirklich eine Grammatik und spricht nach Regeln, deren er sich aber nicht bewußt ist.

So wie nun alle unsere Kräfte insgesammt, so ist auch insbesondere *der Verstand* bei seinen Handlungen an Regeln gebunden, die wir untersuchen können. Ja, der Verstand ist als der

Quell und das Vermögen anzusehen, Regeln überhaupt zu denken. Denn so wie die Sinnlichkeit das Vermögen der Anschauungen ist, so ist der Verstand das Vermögen zu denken, d. h. die Vorstellungen der Sinne unter Regeln zu bringen. Er ist daher begierig, Regeln zu suchen, und befriedigt, wenn er sie gefunden hat. Es fragt sich also, da der Verstand die Quelle der Regeln ist, nach welchen Regeln er selber verfahre?

Denn es leidet gar keinen Zweifel: wir können nicht denken, oder unseren Verstand nicht anders gebrauchen, als nach gewissen Regeln. Diese Regeln können wir nun aber wieder für sich selbst denken, d. h. wir können sie ohne ihre Anwendung oder in abstracto denken. — Welches sind nun diese Regeln?

Alle Regeln, nach denen der Verstand verfährt, sind entweder nothwendig oder zufällig. Die ersteren sind solche, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes möglich wäre; die letzteren solche, ohne welche ein gewisser bestimmter Verstandesgebrauch nicht Statt finden würde. Die zufälligen Regeln, welche von einem bestimmten Object der Erkenntniß abhängen, sind so vielfältig, als diese Objecte selbst. So gibt es z. B. einen Verstandesgebrauch in der Mathematik, der Metaphysik, Moral u. s. w. Die Regeln dieses besonderen, bestimmten Verstandesgebrauches in den gedachten Wissenschaften sind zufällig, weil es zufällig ist, ob ich dieses oder jenes Object denke, worauf sich diese besonderen Regeln beziehen.

Wenn wir nun aber alle Erkenntniß, die wir blos von den Gegenständen entlehnen müssen, bei Seite setzen und lediglich auf den Verstandesgebrauch überhaupt reflectiren, so entdecken wir diejenigen Regeln desselben, die in aller Absicht und unangesehen aller besonderen Objecte des Denkens schlechthin nothwendig sind, weil wir ohne sie gar nicht denken würden. Diese Regeln können daher auch a priori d. i. unabhängig von aller Erfahrung eingesehen werden, weil sie ohne Unterschied der Gegenstände, blos die Bedingungen des Verstandesgebrauchs überhaupt, er mag rein oder empirisch sein, enthalten. Und hieraus folgt zugleich,

daß die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Denkens überhaupt lediglich die Form, keinesweges die Materie desselben betreffen können. Demnach ist die Wissenschaft, die diese allgemeinen und nothwendigen Regeln enthält, blos eine Wissenschaft von der Form unseres Verstandeserkenntnisses oder des Denkens. Und wir können uns also eine Idee von der Möglichkeit einer solchen Wissenschaft machen, so wie von einer allgemeinen Grammatik, die nichts weiter, als die bloße Form der Sprache überhaupt enthält, ohne Wörter, die zur Materie der Sprache gehören.

Diese Wissenschaft von den nothwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt oder, welches einerlei ist, von der bloßen Form des Denkens überhaupt, nennen wir nun Logik.

Als eine Wissenschaft, die auf alles Denken überhaupt geht, unangesehen der Objecte, als der Materie des Denkens, ist die Logik

1) als Grundlage zu allen anderen Wissenschaften und als die Propädeutik alles Verstandesgebrauchs anzusehen. Sie kann aber auch eben darum, weil sie von allen Objecten gänzlich abstrahirt,

2) kein Organon der Wissenschaften sein.

Unter einem Organon verstehen wir nämlich eine Anweisung, wie ein gewisses Erkenntniß zu Stande gebracht werden solle. Dazu aber gehört, daß ich das Object der, nach gewissen Regeln hervorzubringenden Erkenntniß schon kenne. Ein Organon der Wissenschaften ist daher nicht bloße Logik, weil es die genaue Kenntniß der Wissenschaften, ihrer Objecte und Quellen voraussetzt. So ist z. B. die Mathematik ein vortreffliches Organon, als eine Wissenschaft, die den Grund der Erweiterung unserer Erkenntniß in Ansehung eines gewissen Vernunftgebrauches enthält. Die Logik hingegen, da sie als allgemeine Propädeutik alles Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, nicht in die Wissenschaften gehen und deren Materie anticipiren darf, ist nur eine allgemeine Vernunftkunst (Canonica Epicuri), Erkenntnisse überhaupt der Form des Verstandes gemäß zu machen, und also nur insoferne ein Organon zu nennen, das aber freilich nicht zur Erweiterung,

sondern blos zur Beurtheilung und Berichtigung unseres Erkenntnisses dient.

3) Als eine Wissenschaft der nothwendigen Gesetze des Denkens ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes und der Vernunft Statt findet, die folglich die Bedingungen sind, unter denen der Verstand einzig mit sich selbst zusammenstimmen kann und soll, — die nothwendigen Gesetze und Bedingungen seines richtigen Gebrauchs, — ist aber die Logik ein Kanon. Und als ein Kanon des Verstandes und der Vernunft darf sie daher auch keine Principien weder aus irgend einer Wissenschaft, noch aus irgend einer Erfahrung borgen; sie muß lauter Gesetze a priori, welche nothwendig sind und auf den Verstand überhaupt gehen, enthalten.

Einige Logiker setzen zwar in der Logik psychologische Principien voraus. Dergleichen Principien aber in die Logik zu bringen, ist eben so ungereimt, als Moral vom Leben herzunehmen. Nähmen wir die Principien aus der Psychologie d. h. aus den Beobachtungen über unseren Verstand, so würden wir blos sehen, wie das Denken vor sich geht und wie es ist unter den mancherlei subjectiven Hindernissen und Bedingungen; dieses würde also zur Erkenntniß blos zufälliger Gesetze führen. In der Logik ist aber die Frage nicht nach zufälligen, sondern nach nothwendigen Regeln; nicht, wie wir denken, sondern, wie wir denken sollen. Die Regeln der Logik müssen daher nicht vom zufälligen, sondern vom nothwendigen Verstandesgebrauche hergenommen sein, den man ohne alle Psychologie bei sich findet. Wir wollen in der Logik nicht wissen: wie der Verstand ist und denkt und wie er bisher im Denken verfahren ist, sondern: wie er im Denken verfahren sollte. Sie soll uns den richtigen d. h. den mit sich selbst übereinstimmenden Gebrauch des Verstandes lehren.

Aus der gegebenen Erklärung der Logik lassen sich nun auch noch die übrigen wesentlichen Eigenschaften dieser Wissenschaft herleiten; nämlich daß sie

4) eine Vernunftwissenschaft sei nicht der bloßen Form, sondern

der Materie nach, da ihre Regeln nicht aus der Erfahrung hergenommen sind und da sie zugleich die Vernunft zu ihrem Objecte hat. Die Logik ist daher eine Selbsterkenntniß des Verstandes und der Vernunft, aber nicht nach den Vermögen derselben in Ansehung der Objecte, sondern lediglich der Form nach. Ich werde in der Logik nicht fragen: was erkennt der Verstand und wie viel kann er erkennen oder wie weit geht seine Erkenntniß? Denn das wäre Selbsterkenntniß in Ansehung seines materiellen Gebrauchs und gehört also in die Metaphysik. In der Logik ist nur die Frage: wie wird sich der Verstand selbst erkennen?

Als eine der Materie und der Form nach rationale Wissenschaft ist die Logik endlich auch

5) eine Doctrin oder demonstrirte Theorie. Denn da sie sich nicht mit dem gemeinen und, als solchem, blos empirischen Verstandes- und Vernunftgebrauche, sondern lediglich mit den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen des Denkens überhaupt beschäftigt; so beruht sie auf Principien a priori, aus denen alle ihre Regeln abgeleitet und bewiesen werden können, als solche, denen alle Erkenntniß der Vernunft gemäß sein müßte.

Dadurch, daß die Logik als eine Wissenschaft a priori, oder als eine Doctrin für einen Kanon des Verstandes- und Vernunftgebrauchs zu halten ist, unterscheidet sie sich wesentlich von der Aesthetik, die als bloße Kritik des Geschmacks keinen Kanon (Gesetz), sondern nur eine Norm (Muster oder Richtschnur blos zur Beurtheilung) hat, welche in der allgemeinen Einstimmung besteht. Die Aesthetik nämlich enthält die Regeln der Uebereinstimmung des Erkenntnisses mit den Gesetzen der Sinnlichkeit; die Logik dagegen die Regeln der Uebereinstimmung des Erkenntnisses mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft. Jene hat nur empirische Principien und kann also nie Wissenschaft oder Doctrin sein, wofern man unter Doctrin eine dogmatische Unterweisung aus Principien a priori versteht, wo man Alles durch den Verstand ohne anderweitige von der Erfahrung erhaltene Belehrungen einsieht, und die uns Regeln gibt, deren Befolgung die verlangte Vollkommenheit verschafft.

Manche, besonders Redner und Dichter haben versucht, über den Geschmack zu vernünfteln, aber nie haben sie ein entscheidendes Urtheil darüber fällen können. Der Philosoph Baumgarten in Frankfurt hatte den Plan zu einer Aesthetik, als Wissenschaft, gemacht. Allein richtiger hat Home die Aesthetik Kritik genannt, da sie keine Regeln **a priori** gibt, die das Urtheil hinreichend bestimmen, wie die Logik, sondern ihre Regeln **a posteriori** hernimmt und die empirischen Gesetze, nach denen wir das Unvollkommnere und Vollkommnere (Schöne) erkennen, nur durch die Vergleichung allgemeiner macht.

Die Logik ist also mehr, als blose Kritik; sie ist ein Kanon, der nachher zur Kritik dient d. h. zum Princip der Beurtheilung alles Verstandesgebrauchs überhaupt, wiewohl nur seiner Richtigkeit in Ansehung der blosen Form, da sie kein Organon ist, so wenig als die allgemeine Grammatik.

Als Propädeutik alles Verstandesgebrauchs überhaupt unterscheidet sich die allgemeine Logik nun auch zugleich von einer anderen Seite von der transscendentalen Logik, in welcher der Gegenstand selbst als ein Gegenstand des blosen Verstandes vorgestellt wird; dagegen die allgemeine Logik auf alle Gegenstände überhaupt geht.

Fassen wir nun alle wesentliche Merkmale zusammen, die zu ausführlicher Bestimmung des Begriffs der Logik gehören; so werden wir also folgenden Begriff von ihr aufstellen müssen.

Die Logik ist eine Vernunftwissenschaft nicht der blosen Form, sondern der Materie nach; eine Wissenschaft a priori von den nothwendigen Gesetzen des Denkens, aber nicht in Ansehung besonderer Gegenstände, sondern aller Gegenstände überhaupt; — also eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, aber nicht subjecti, d. h. nicht nach empirischen (psychologischen) Principien, wie der Verstand denkt, sondern objectiv, d. i. nach Principien a priori, wie er denken soll.

II.

Haupteintheilungen der Logik. Vortrag. Nutzen dieser Wissenschaft. Abriß einer Geschichte derselben.

Die Logik wird eingetheilt

1) in die Analytik und in die Dialektik.

Die Analytik entdeckt durch Zergliederung alle Handlungen der Vernunft, die wir beim Denken überhaupt ausüben. Sie ist also eine Analytik der Verstandes- und Vernunftform, und heißt auch mit Recht die Logik der Wahrheit, weil sie die nothwendigen Regeln aller (formalen) Wahrheit enthält, ohne welche unser Erkenntniß, unangesehen der Objecte, auch in sich selbst unwahr ist. Sie ist also auch weiter nichts, als ein Kanon zur Dijudication (der formalen Richtigkeit unseres Erkenntnisses).

Wollte man diese blos theoretische und allgemeine Doctrin zu einer praktischen Kunst d. i. zu einem Organon brauchen, so würde sie Dialektik werden. Eine Logik des Scheins (**ars sophistica, disputatoria**), die aus einem blosen Mißbrauche der Analytik entspringt, sofern nach der blosen logischen Form der Schein einer wahren Erkenntniß, deren Merkmale doch von der Uebereinstimmung mit den Objecten, also vom Inhalte hergenommen sein müssen, erkünstelt wird.

In den vorigen Zeiten wurde die Dialektik mit großem Fleiße studirt. Diese Kunst trug falsche Grundsätze unter dem Scheine der Wahrheit vor, und suchte, diesen gemäß, Dinge dem Scheine nach zu behaupten. Bei den Griechen waren die Dialektiker die Sachwalter und Redner, welche das Volk leiten konnten, wohin sie wollten, weil sich das Volk durch den Schein hintergehen läßt. Dialektik war also damals die Kunst des Scheins. In der Logik wurde sie auch eine Zeit lang unter dem Namen der Disputirkunst vorgetragen, und so lange war alle Logik und Philosophie die Cultur gewisser geschwätziger Köpfe, jeden Schein zu erkünsteln. Nichts aber kann eines Philosophen unwürdiger sein, als die Cultur einer solchen Kunst. Sie muß daher in dieser Be-

deutung gänzlich wegfallen und statt derselben vielmehr eine Kritik dieses Scheines in die Logik eingeführt werden.

Wir würden demnach zwei Theile der Logik haben: die Analytik, welche die formalen Kriterien der Wahrheit vortrüge; und die Dialektik, welche die Merkmale und Regeln enthielte, wonach wir erkennen könnten, daß etwas mit den formalen Kriterien der Wahrheit nicht übereinstimmt, ob es gleich mit denselben übereinzustimmen scheint. Die Dialektik in dieser Bedeutung würde also ihren guten Nutzen haben als Katharktikon des Verstandes.

Man pflegt die Logik ferner einzutheilen

2) in die natürliche oder populare und in die künstliche oder wissenschaftliche Logik (logica naturalis, logica scholastica s. artificialis).

Aber diese Eintheilung ist unstatthaft. Denn die natürliche Logik oder die Logik der gemeinen Vernunft (sensus communis) ist eigentlich keine Logik, sondern eine anthropologische Wissenschaft, die nur empirische Principien hat, indem sie von den Regeln des natürlichen Verstandes- und Vernunftgebrauchs handelt, die nur in concreto, also ohne Bewußtsein derselben in abstracto, erkannt werden. — Die künstliche oder wissenschaftliche Logik verdient daher allein diesen Namen, als eine Wissenschaft der nothwendigen und allgemeinen Regeln des Denkens, die, unabhängig von dem natürlichen Verstandes- und Vernunftgebrauche, in concreto a priori erkannt werden können und müssen, ob sie gleich zuerst nur durch Beobachtung jenes natürlichen Gebrauchs gefunden werden können.

3) Noch eine andere Eintheilung der Logik ist die in theoretische und praktische Logik. Allein auch diese Eintheilung ist unrichtig.

Die allgemeine Logik, die, als ein bloser Kanon, von allen Objecten abstrahirt, kann keinen praktischen Theil haben. Dieses wäre eine contradictio in adjecto, weil eine praktische Logik die Kenntniß einer gewissen Art von Gegenständen, worauf sie angewandt wird, voraussetzt. Wir können daher jede Wissenschaft eine prakti-

sche Logik nennen; denn in jeder müssen wir eine Form des Denkens haben. Die allgemeine Logik, als praktisch betrachtet, kann daher nichts weiter sein, als eine Technik der Gelehrsamkeit überhaupt; ein Organon der Schulmethode.

Dieser Eintheilung zu Folge würde also die Logik einen dogmatischen und einen technischen Theil haben. Der erste würde die Elementarlehre, der andere die Methodenlehre heißen können. Der praktische oder technische Theil der Logik wäre eine logische Kunst in Ansehung der Anordnung und der logischen Kunstausdrücke und Unterschiede, um dem Verstande dadurch sein Handeln zu erleichtern.

In beiden Theilen, dem technischen sowohl als dem dogmatischen, würde aber weder auf Objecte, noch auf das Subject des Denkens die mindeste Rücksicht genommen werden dürfen. In der letzteren Beziehung würde die Logik eingetheilt werden können

4) in die reine und in die angewandte Logik.

In der reinen Logik sondern wir den Verstand von den übrigen Gemüthskräften ab und betrachten, was er für sich allein thut. Die angewandte Logik betrachtet den Verstand, sofern er mit den anderen Gemüthskräften vermischt ist, die auf seine Handlungen einfließen und ihm eine schiefe Richtung geben, so daß er nicht nach den Gesetzen verfährt, von denen er wohl selbst einsieht, daß sie die richtigen sind. — Die angewandte Logik sollte eigentlich nicht Logik heißen. Es ist eine Psychologie, in welcher wir betrachten, wie es bei unserem Denken zuzugehen pflegt, nicht, wie es zugehen soll. Am Ende sagt sie zwar, was man thun soll, um unter den mancherlei subjectiven Hindernissen und Einschränkungen einen richtigen Gebrauch vom Verstande zu machen; auch können wir von ihr ernen, was den richtigen Verstandesgebrauch befördert, die Hülfsmittel desselben oder die Heilungsmittel von logischen Fehlern und Irrthümern. Aber Propädeutik ist sie doch nicht. Denn die Psychologie, aus welcher in der angewandten Logik Alles genommen werden muß, ist ein Theil der philosophischen Wissenschaften, zu denen die Logik die Propädeutik sein soll.

Zwar sagt man: die Technik, oder die Art und Weise, eine Wissenschaft zu bauen, solle in der angewandten Logik vorgetragen werden. Das ist aber vergeblich, ja sogar schädlich. Man fängt dann an zu bauen, ehe man Materialien hat, und gibt wohl die Form, es fehlt aber am Inhalte. Die Technik muß bei jeder Wissenschaft vorgetragen werden.

Was endlich

5) die Eintheilung der Logik in die Logik des gemeinen und die des speculativen Verstandes betrifft, so bemerken wir hiebei, daß diese Wissenschaft gar nicht so eingetheilt werden kann.

Sie kann keine Wissenschaft des speculativen Verstandes sein. Denn als eine Logik des speculativen Erkenntnisses oder des speculativen Vernunftgebrauchs wäre sie ein Organon anderer Wissenschaften und keine bloße Propädeutik, die auf allen möglichen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft gehen soll.

Eben so wenig kann die Logik ein Product des gemeinen Verstandes sein. Der gemeine Verstand nämlich ist das Vermögen, die Regeln des Erkenntnisses in concreto einzusehen. Die Logik soll aber eine Wissenschaft von den Regeln des Denkens in abstracto sein.

Man kann indessen den allgemeinen Menschenverstand zum Object der Logik annehmen; und insoferne wird sie von den besonderen Regeln der speculativen Vernunft abstrahiren und sich also von der Logik des speculativen Verstandes unterscheiden.

Was den Vortrag der Logik betrifft, so kann derselbe entweder scholastisch oder popular sein.

Scholastisch ist er, sofern er angemessen ist der Wißbegierde, den Fähigkeiten und der Cultur derer, die das Erkenntniß der logischen Regeln als eine Wissenschaft behandeln wollen. Popular aber, wenn er zu den Fähigkeiten und Bedürfnissen derjenigen sich herabläßt, welche die Logik nicht als Wissenschaft studiren, sondern sie nur brauchen wollen, um ihren Verstand aufzuklären. Im scho-

laſtiſchen Vortrage müſſen die Regeln in ihrer Allgemeinheit oder in abstracto; im popularen dagegen im Beſonderen oder in concreto dargeſtellt werden. Der ſcholaſtiſche Vortrag iſt das Fundament des popularen; denn nur derjenige kann etwas auf eine populare Weiſe vortragen, der es auch gründlicher vortragen könnte.

Wir unterſcheiden übrigens hier Vortrag von Methode. Unter Methode nämlich iſt die Art und Weiſe zu verſtehen, wie ein gewiſſes Object, zu deſſen Erkenntniß ſie anzuwenden iſt, vollſtändig zu erkennen ſei. Sie muß aus der Natur der Wiſſenſchaft ſelbſt hergenommen werden und läßt ſich alſo, als eine dadurch beſtimmte und nothwendige Ordnung des Denkens, nicht ändern. Vortrag bedeutet nur die Manier, ſeine Gedanken Anderen mitzutheilen, um eine Doctrin verſtändlich zu machen.

Aus dem, was wir über das Weſen und den Zweck der Logik bisher geſagt haben, läßt ſich nunmehr der Werth dieſer Wiſſenſchaft und der Nutzen ihres Studiums nach einem richtigen und beſtimmten Maaßſtabe ſchätzen.

Die Logik iſt alſo zwar keine allgemeine Erfindungskunſt und kein Organon der Wahrheit; keine Algebra, mit deren Hülfe ſich verborgene Wahrheiten entdecken ließen.

Wohl aber iſt ſie nützlich und unentbehrlich als eine Kritik der Erkenntniß; oder zu Beurtheilung der gemeinen ſowohl, als der ſpeculativen Vernunft, nicht um ſie zu lehren, ſondern nur um ſie correct und mit ſich ſelbſt übereinſtimmend zu machen. Denn das logiſche Princip der Wahrheit iſt Uebereinſtimmung des Verſtandes mit ſeinen eigenen allgemeinen Geſetzen.

Was endlich die Geſchichte der Logik betrifft, ſo wollen wir hierüber nur Folgendes anführen:

Die jetzige Logik ſchreibt ſich her von Ariſtoteles Analytik. Dieſer Philoſoph kann als der Vater der Logik angeſehen werden. Er trug ſie als Organon vor und theilte ſie in Analytik und Dialektik. Seine Lehrart iſt ſehr ſcholaſtiſch und geht auf die

Entwickelung der allgemeinsten Begriffe, die der Logik zum Grunde liegen, wovon man indessen keinen Nutzen hat, weil fast Alles auf bloße Subtilitäten hinausläuft, außer daß man die Benennungen verschiedener Verstandeshandlungen daraus gezogen.

Uebrigens hat die Logik von Aristoteles Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen, und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht. Aber sie kann wohl gewinnen in Ansehung der Genauigkeit, Bestimmtheit und Deutlichkeit. — Es gibt nur wenige Wissenschaften, die in einen beharrlichen Zustand kommen können, wo sie nicht mehr verändert werden. Zu diesen gehört die Logik und auch die Metaphysik. Aristoteles hat keinen Moment des Verstandes ausgelassen; wir sind darin nur genauer, methodischer und ordentlicher.

Von Lambert's Organon glaubte man zwar, daß es die Logik sehr vermehren würde. Aber es enthält weiter nichts mehr, als nur subtilere Eintheilungen, die, wie alle richtige Subtilitäten, wohl den Verstand schärfen, aber von keinem wesentlichen Gebrauche sind.

Unter den neueren Weltweisen gibt es zwei, welche die allgemeine Logik in Gang gebracht haben: Leibnitz und Wolf.

Malebranche und Locke haben keine eigentliche Logik abgehandelt, da sie auch vom Inhalte der Erkenntniß und vom Ursprunge der Begriffe handeln.

Die allgemeine Logik von Wolf ist die beste, welche man hat. Einige haben sie mit der Aristotelischen verbunden, wie z. B. Reusch.

Baumgarten, ein Mann, der hierin viel Verdienst hat, concentrirte die Wolf'sche Logik, und Meyer commentirte dann wieder über Baumgarten.

Zu den neueren Logikern gehört auch Crusius, der aber nicht bedachte, was es mit der Logik für eine Bewandniß habe. Denn seine Logik enthält metaphysische Grundsätze und überschreitet also insoferne die Grenzen dieser Wissenschaft; überdies stellt sie ein Kriterium der Wahrheit auf, das kein Kriterium sein kann, und läßt also insofern allen Schwärmereien freien Lauf.

In den jetzigen Zeiten hat es eben keinen berühmten Logiker gegeben, und wir brauchen auch zur Logik keine neuen Erfindungen, weil sie blos die Form des Denkens enthält.

III.

Begriff von der Philosophie überhaupt. Philosophie nach dem Schulbegriffe und nach dem Weltbegriffe betrachtet. Wesentliche Erfordernisse und Zwecke des Philosophirens. Allgemeinste und höchste Aufgaben dieser Wissenschaft.

Es ist zuweilen schwer, das, was unter einer Wissenschaft verstanden wird, zu erklären. Aber die Wissenschaft gewinnt an Präcision durch Festsetzung ihres bestimmten Begriffs, und es werden so manche Fehler aus gewissen Gründen vermieden, die sich sonst einschleichen, wenn man die Wissenschaft noch nicht von den mit ihr verwandten Wissenschaften unterscheiden kann.

Ehe wir indessen eine Definition von Philosophie zu geben versuchen, müssen wir zuvor den Charakter der verschiedenen Erkenntnisse selbst untersuchen, und, da philosophische Erkenntnisse zu den Vernunfterkenntnissen gehören, insbesondere erklären, was unter diesen letzteren zu verstehen sei.

Vernunfterkenntnisse werden den historischen Erkenntnissen entgegen gesetzt. Jene sind Erkenntnisse aus Principien (ex principiis); diese, Erkenntnisse aus Daten (ex datis). — Eine Erkenntniß kann aber aus der Vernunft entstanden und demohngeachtet historisch sein; wie wenn z. B. ein bloser Literator die Producte fremder Vernunft lernt, so ist sein Erkenntniß von dergleichen Vernunftproducten blos historisch.

Man kann nämlich Erkenntnisse unterscheiden

1) nach ihrem objectiven Ursprunge d. i. nach den Quellen, woraus eine Erkenntniß allein möglich ist. In dieser Rücksicht sind alle Erkenntnisse entweder rational oder empirisch;

2) nach ihrem subjectiven Ursprunge d. i. nach der Art, wie eine Erkenntniß von den Menschen kann erworben werden. Aus diesem letzteren Gesichtspuncte betrachtet, sind die Erkenntnisse entweder rational oder historisch, sie mögen an sich entstanden sein, wie sie wollen. Es kann also objectiv etwas ein Vernunfterkenntniß sein, was subjectiv doch nur historisch ist.

Bei einigen rationalen Erkenntnissen ist es schädlich, sie blos historisch zu wissen, bei anderen hingegen ist dieses gleichgültig. So weiß z. B. der Schiffer die Regeln der Schifffahrt historisch aus seinen Tabellen; und das ist für ihn genug. Wenn aber der Rechtsgelehrte die Rechtsgelehrsamkeit blos historisch weiß, so ist er zum ächten Richter und noch mehr zum Gesetzgeber völlig verdorben.

Aus dem angegebenen Unterschiede zwischen objectiv und subjectiv rationalen Erkenntnissen erhellt nun auch, daß man Philosophie in gewissem Betracht lernen könne, ohne philosophiren zu können. Der also eigentlich Philosoph werden will, muß sich üben, von seiner Vernunft einen freien und keinen blos nachahmenden und, so zu sagen, mechanischen Gebrauch zu machen.

Wir haben die Vernunfterkenntnisse für Erkenntnisse aus Principien erklärt; und hieraus folgt, daß sie **a priori** sein müssen. Es gibt aber zwei Arten von Erkenntnissen, die beide **a priori** sind, dennoch aber viele namhafte Unterschiede haben; nämlich Mathematik und Philosophie.

Man pflegt zu behaupten, daß Mathematik und Philosophie dem Objecte nach von einander unterschieden wären, indem die erstere von der Quantität, die letztere von der Qualität handle. Alles dieses ist falsch. Der Unterschied dieser Wissenschaften kann nicht auf dem Objecte beruhen; denn Philosophie geht auf Alles, also auch auf quanta, und Mathematik zum Theil auch, sofern Alles eine Größe hat. Nur die verschiedene Art des Vernunfterkenntnisses oder Vernunftgebrauches in der Mathematik und Philosophie macht allein den specifischen Unterschied zwischen diesen beiden Wissenschaften aus. Philosophie nämlich ist

die Vernunfterkenntniß aus bloſen Begriffen, Mathematik hingegen die Vernunfterkenntniß aus der Conſtruction der Begriffe.

Wir conſtruiren Begriffe, wenn wir ſie in der Anſchauung a priori ohne Erfahrung darſtellen, oder wenn wir den Gegenſtand in der Anſchauung darſtellen, der unſerem Begriffe von demſelben entſpricht. Der Mathematiker kann ſich nie ſeiner Vernunft nach bloſen Begriffen, der Philoſoph ihrer nie durch Conſtruction der Begriffe bedienen. In der Mathematik braucht man die Vernunft in concreto, die Anſchauung iſt aber nicht empiriſch, ſondern man macht ſich hier etwas a priori zum Gegenſtande der Anſchauung.

Und hierin hat alſo, wie wir ſehen, die Mathematik einen Vorzug vor der Philoſophie, daß die Erkenntniſſe der erſteren intuitive, die der letzteren hingegen nur discurſive Erkenntniſſe ſind. Die Urſache aber, warum wir in der Mathematik mehr die Größen erwägen, liegt darin, daß die Größen in der Anſchauung a priori können conſtruirt werden, die Qualitäten dagegen ſich nicht in der Anſchauung darſtellen laſſen.

Philoſophie iſt alſo das Syſtem der philoſophiſchen Erkenntniſſe oder der Vernunfterkenntniſſe aus Begriffen. Das iſt der Schulbegriff von dieſer Wiſſenſchaft. Nach dem Weltbegriffe iſt ſie die Wiſſenſchaft von den letzten Zwecken der menſchlichen Vernunft. Dieſer hohe Begriff gibt der Philoſophie Würde, d. i. einen abſoluten Werth. Und wirklich iſt ſie es auch, die allein nur inneren Werth hat und allen anderen Erkenntniſſen erſt einen Werth gibt.

Man fragt doch immer am Ende, wozu dient das Philoſophiren und der Endzweck deſſelben, — die Philoſophie ſelbſt als Wiſſenſchaft nach dem Schulbegriffe betrachtet?

In dieſer ſcholaſtiſchen Bedeutung des Worts geht Philoſophie nur auf Geſchicklichkeit; in Beziehung auf den Weltbegriff dagegen auf die Nützlichkeit. In der erſteren Rückſicht iſt ſie alſo eine Lehre der Geſchicklichkeit; in der letzteren, eine Lehre

der Weisheit, die Gesetzgeberin der Vernunft, und der Philosoph insoferne nicht Vernunftkünstler, sondern Gesetzgeber.

Der Vernunftkünstler, oder, wie Sokrates ihn nennt, der Philodox, strebt blos nach speculativem Wissen, ohne darauf zu sehen, wie viel das Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage; er gibt Regeln für den Gebrauch der Vernunft zu allerlei beliebigen Zwecken. Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel ist der eigentliche Philosoph. Denn Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt.

Zur Philosophie nach dem Schulbegriffe gehören zwei Stücke: erstlich ein zureichender Vorrath von Vernunfterkenntnissen; fürs Andere: ein systematischer Zusammenhang dieser Erkenntnisse, oder eine Verbindung derselben in der Idee eines Ganzen.

Einen solchen streng systematischen Zusammenhang verstattet nicht nur die Philosophie, sondern sie ist sogar die einzige Wissenschaft, die im eigentlichsten Verstande einen systematischen Zusammenhang hat und allen anderen Wissenschaften systematische Einheit gibt.

Was aber Philosophie nach dem Weltbegriffe (in sensu cosmico) betrifft, so kann man sie auch eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft nennen, sofern man unter Maxime das innere Princip der Wahl unter verschiedenen Zwecken versteht.

Denn Philosophie in der letzteren Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle anderen Zwecke subordinirt sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.

Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

1) Was kann ich wissen?
2) Was soll ich thun?
3) Was darf ich hoffen?
4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber Alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.

Der Philosoph muß also bestimmen können

1) die Quellen des menschlichen Wissens,
2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauch alles Wissens, und endlich
3) die Grenzen der Vernunft.

Das Letztere ist das Nöthigste, aber auch das Schwerste, um das sich aber der Philodox nicht bekümmert.

Zu einem Philosophen gehören hauptsächlich zwei Dinge: 1) Cultur des Talents und der Geschicklichkeit, um sie zu allerlei Zwecken zu gebrauchen; 2) Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken. Beides muß vereinigt sein; denn ohne Kenntnisse wird man nie ein Philosoph werden, aber nie werden auch Kenntnisse allein den Philosophen ausmachen, wofern nicht eine zweckmäßige Verbindung aller Erkenntnisse und Geschicklichkeiten zur Einheit hinzukommt, und eine Einsicht in die Uebereinstimmung derselben mit den höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft.

Es kann sich überhaupt Keiner einen Philosophen nennen, der nicht philosophiren kann. Philosophiren läßt sich aber nur durch Uebung und selbsteigenen Gebrauch der Vernunft lernen.

Wie sollte sich auch Philosophie eigentlich lernen lassen?— Jeder philosophische Denker baut, so zu sagen, auf den Trümmern eines Anderen sein eigenes Werk; nie aber ist eines zu Stande gekommen, das in allen seinen Theilen beständig gewesen wäre. Man kann daher schon aus dem Grunde Philosophie nicht lernen, weil sie noch nicht gegeben ist. Gesetzt aber auch, es wäre eine wirklich vorhanden, so würde doch Keiner, der sie auch lernte, von sich sagen können, daß er ein Philosoph sei; denn seine Kenntniß davon wäre doch immer nur subjectiv-historisch.

In der Mathematik verhält sich die Sache anders. Diese Wis-

senschaft kann man wohl gewissermaßen lernen; denn die Beweise sind hier so evident, daß ein Jeder davon überzeugt werden kann; auch kann sie ihrer Evidenz wegen, als eine gewisse und beständige Lehre, gleichsam aufbehalten werden.

Der philosophiren lernen will, darf dagegen alle Systeme der Philosophie nur als Geschichte des Gebrauchs der Vernunft ansehen und als Objecte der Uebung seines philosophischen Talents.

Der wahre Philosoph muß also als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft machen. Aber auch keinen dialektischen d. i. keinen solchen Gebrauch, der nur darauf abzweckt, den Erkenntnissen einen Schein von Wahrheit und Weisheit zu geben. Dieses ist das Geschäft des bloßen Sophisten; aber mit der Würde des Philosophen, als eines Kenners und Lehrers der Weisheit, durchaus unverträglich.

Denn Wissenschaft hat einen inneren wahren Werth nur als Organ der Weisheit. Als solches ist sie ihr aber auch unentbehrlich, so daß man wohl behaupten darf: Weisheit ohne Wissenschaft sei ein Schattenriß von einer Vollkommenheit, zu der wir nie gelangen werden.

Der die Wissenschaft haßt, um desto mehr aber die Weisheit liebt, den nennt man einen Misologen. Die Misologie entspringt gemeiniglich aus einer Leerheit von wissenschaftlichen Kenntnissen und einer gewissen damit verbundenen Art von Eitelkeit. Zuweilen verfallen aber auch diejenigen in den Fehler der Misologie, welche Anfangs mit großem Fleiße und Glücke den Wissenschaften nachgegangen waren, am Ende aber in ihrem ganzen Wissen keine Befriedigung fanden.

Philosophie ist die einzige Wissenschaft, die uns diese innere Genugthuung zu verschaffen weiß; denn sie schließt gleichsam den wissenschaftlichen Zirkel und durch sie erhalten sodann erst die Wissenschaften Ordnung und Zusammenhang.

Wir werden also zum Behuf der Uebung im Selbstdenken oder Philosophiren mehr auf die Methode unseres Vernunftgebrauchs zu

ſehen haben, als auf die Sätze ſelbſt, zu denen wir durch dieſelbe gekommen ſind.

IV.

Kurzer Abriß einer Geſchichte der Philoſophie.

Es macht einige Schwierigkeit, die Grenzen zu beſtimmen, wo der gemeine Verſtandesgebrauch aufhört und der ſpeculative anfängt; oder, wo gemeine Vernunfterkenntniß Philoſophie wird.

Indeſſen gibt es doch hier ein ziemlich ſicheres Unterſcheidungsmerkmal, nämlich folgendes:

Die Erkenntniß des Allgemeinen **in abstracto** iſt ſpeculative Erkenntniß; die Erkenntniß des Allgemeinen **in concreto** gemeine Erkenntniß. Philoſophiſche Erkenntniß iſt ſpeculative Erkenntniß der Vernunft, und ſie fängt alſo da an, wo der gemeine Vernunftgebrauch anhebt, Verſuche in der Erkenntniß des Allgemeinen **in abstracto** zu machen.

Aus dieſer Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen gemeinem und ſpeculativem Vernunftgebrauche läßt ſich nun beurtheilen, von welchem Volke man den Anfang des Philoſophirens datiren müſſe. Unter allen Völkern haben alſo die Griechen erſt angefangen zu philoſophiren. Denn ſie haben zuerſt verſucht, nicht an dem Leitfaden der Bilder die Vernunfterkenntniſſe zu cultiviren, ſondern **in abstracto**; ſtatt daß die anderen Völker ſich die Begriffe immer nur durch Bilder **in concreto** verſtändlich zu machen ſuchten. So gibt es noch heutiges Tages Völker, wie die Chineſer und einige Indianer, die zwar von Dingen, welche blos aus der Vernunft hergenommen ſind, als von Gott, der Unſterblichkeit der Seele u. dgl. m. handeln, aber doch die Natur dieſer Gegenſtände nicht nach Begriffen und Regeln **in abstracto** zu erforſchen ſuchen. Sie machen hier keine Trennung zwiſchen dem Vernunftgebrauche **in concreto** und dem **in abstracto**. Bei den Perſern und Arabern findet ſich zwar einiger ſpeculativer Vernunftgebrauch; allein die Regeln dazu

haben sie vom Aristoteles, also doch von den Griechen entlehnt. In Zoroaster's Zendavesta entdeckt man nicht die geringste Spur von Philosophie. Eben dieses gilt auch von der gepriesenen ägyptischen Weisheit, die in Vergleichung mit der griechischen Philosophie ein bloses Kinderspiel gewesen ist.

Wie in der Philosophie, so sind auch in Ansehung der Mathematik die Griechen die Ersten gewesen, welche diesen Theil des Vernunfterkenntnisses nach einer speculativen, wissenschaftlichen Methode cultivirten, indem sie jeden Lehrsatz aus Elementen demonstrirt haben.

Wenn und wo aber unter den Griechen der philosophische Geist zuerst entsprungen sei, das kann man eigentlich nicht bestimmen.

Der Erste, welcher den Gebrauch der speculativen Vernunft einführte und von dem man auch die ersten Schritte des menschlichen Verstandes zur wissenschaftlichen Cultur herleitete, ist Thales, der Urheber der Jonischen Secte. Er führte den Beinamen Physiker, wiewohl er auch Mathematiker war; sowie überhaupt Mathematik der Philosophie immer vorangegangen ist.

Uebrigens kleideten die ersten Philosophen Alles in Bilder ein. Denn Poesie, die nichts Anderes ist, als eine Einkleidung der Gedanken in Bilder, ist älter, als die Prose. Man mußte sich daher Anfangs selbst bei Dingen, die lediglich Objecte der reinen Vernunft sind, der Bildersprache und poetischen Schreibart bedienen. Pherecydes soll der erste prosaische Schriftsteller gewesen sein.

Auf die Jonier folgten die Eleatiker. Der Grundsatz der Eleatischen Philosophie und ihres Stifters Xenophanes war: in den Sinnen ist Täuschung und Schein, nur im Verstande allein liegt die Quelle der Wahrheit.

Unter den Philosophen dieser Schule zeichnete sich Zeno als ein Mann von großem Verstande und Scharfsinne und als ein subtiler Dialektiker aus.

Die Dialektik bedeutete Anfangs die Kunst des reinen Verstandesgebrauchs in Ansehung abstracter, von aller Sinnlichkeit abgesonderter Begriffe. Daher die vielen Lobeserhebungen dieser Kunst bei den Alten. In der Folge, als diejenigen Philosophen, welche

gänzlich das Zeugniß der Sinne verwarfen, bei dieser Behauptung nothwendig auf viele Subtilitäten verfallen mußten, artete Dialektik in die Kunst aus, jeden Satz zu behaupten und zu bestreiten. Und so ward sie eine bloße Uebung für die Sophisten, die über Alles raisonniren wollten und sich darauf legten, dem Scheine den Anstrich des Wahren zu geben, und schwarz weiß zu machen. Deswegen wurde auch der Name Sophist, unter dem man sich sonst einen Mann dachte, der über alle Sachen vernünftig und einsichtsvoll reden konnte, jetzt so verhaßt und verächtlich, und statt desselben der Name Philosoph eingeführt.

Um die Zeit der Jonischen Schule stand in Groß-Griechenland ein Mann von seltsamem Genie auf, welcher nicht nur auch eine Schule errichtete, sondern zugleich auch ein Project entwarf und zu Stande brachte, das seines Gleichen noch nie gehabt hatte. Dieser Mann war Pythagoras, zu Samos geboren. — Er stiftete nämlich eine Societät von Philosophen, die durch das Gesetz der Verschwiegenheit zu einem Bunde unter sich vereinigt waren. Seine Zuhörer theilte er in zwei Classen ein; in die der Akusmatiker (ἀκουσματικοί), die blos hören mußten, und die der Akroamatiker (ἀκροαματικοί), die auch fragen durften.

Unter seinen Lehren gab es einige exoterische, die er dem ganzen Volke vortrug; die übrigen waren geheim und esoterisch, nur für die Mitglieder seines Bundes bestimmt, von denen er einige in seine vertrauteste Freundschaft aufnahm und von den übrigen ganz absonderte. Zum Vehikel seiner geheimen Lehren machte er Physik und Theologie, also die Lehre des Sichtbaren und des Unsichtbaren. Auch hatte er verschiedene Symbole, die vermuthlich nichts Anderes, als gewisse Zeichen gewesen sind, welche den Pythagoräern dazu gedient haben, sich unter einander zu verständigen.

Der Zweck seines Bundes scheint kein anderer gewesen zu sein, als: die Religion von dem Wahn des Volks zu reinigen, die Tyrannei zu mäßigen und mehrere Gesetzmäßigkeit in die Staaten einzuführen. Dieser Bund aber, den die

Tyrannen zu fürchten anfingen, wurde kurz vor Pythagoras Tode zerstört, und diese philosophische Gesellschaft aufgelöst, theils durch Hinrichtung, theils durch die Flucht und Verbannung des größten Theils der Verbündeten. Die Wenigen, welche noch übrig blieben, waren Novizen. Und da diese nicht viel von des Pythagoras eigenthümlichen Lehren wußten, so kann man davon auch nichts Gewisses und Bestimmtes sagen. In der Folge hat man dem Pythagoras, der übrigens auch ein sehr mathematischer Kopf war, viele Lehren zugeschrieben, die aber gewiß nur erdichtet sind.

Die wichtigste Epoche der griechischen Philosophie hebt endlich mit dem Sokrates an. Denn er war es, welcher dem philosophischen Geiste und allen speculativen Köpfen eine ganz neue praktische Richtung gab. Auch ist er fast unter allen Menschen der einzige gewesen, dessen Verhalten der Idee eines Weisen am nächsten kommt.

Unter seinen Schülern ist Plato, der sich mehr mit den praktischen Lehren des Sokrates beschäftigte; und unter den Schülern des Plato Aristoteles, welcher die speculative Philosophie wieder höher brachte, der berühmteste.

Auf Plato und Aristoteles folgten die Epikuräer und die Stoiker, welche beide die abgesagtesten Feinde von einander waren. Jene setzten das höchste Gut in ein fröhliches Herz, das sie die Wollust nannten; diese fanden es einzig in der Hoheit und Stärke der Seele, bei welcher man alle Annehmlichkeiten des Lebens entbehren könne.

Die Stoiker waren übrigens in der speculativen Philosophie dialektisch; in der Moralphilosophie dogmatisch, und zeigten in ihren praktischen Principien, wodurch sie den Samen zu den erhabensten Gesinnungen, die je existirten, ausgestreut haben, ungemein viele Würde. Der Stifter der Stoischen Schule ist Zeno aus Cittium. Die berühmtesten Männer aus dieser Schule unter den griechischen Weltweisen sind Kleanth und Chrysipp.

Die Epikurische Schule hat nie in den Ruf kommen können

worin die Stoiſche war. Was man auch immer von den Epikuräern ſagen mag; ſo viel iſt gewiß: ſie bewieſen die größte Mäßigung im Genuſſe, und waren die beſten Naturphiloſophen unter allen Denkern Griechenlands.

Noch merken wir hier an, daß die vornehmſten griechiſchen Schulen beſondere Namen führten. So hieß die Schule des Plato, Akademie, die des Ariſtoteles, Lyceum, die Schule der Stoiker **Porticus** (στοά), ein bedeckter Gang, wovon der Name Stoiker ſich herſchreibt; die Schule des Epikur's **Horti**, weil Epikur in Gärten lehrte.

Auf Plato's Akademie folgten noch drei andere Akademien, die von ſeinen Schülern geſtiftet wurden. Die erſte ſtiftete Speuſippus, die zweite Arceſilaus, und die dritte Karneades.

Dieſe Akademien neigten ſich zum Skepticismus hin. Speuſippus und Arceſilaus, beide ſtimmten ihre Denkart zur Skepſis, und Karneades trieb es darin noch höher. Um deswillen werden die Skeptiker, dieſe ſubtilen, dialektiſchen Philoſophen, auch Akademiker genannt. Die Akademiker folgten alſo dem erſten großen Zweifler Pyrrho und deſſen Nachfolgern. Dazu hatte ihnen ihr Lehrer Plato ſelbſt Anlaß gegeben, indem er viele ſeiner Lehren dialogiſch vortrug, ſo daß Gründe **pro** und **contra** angeführt wurden, ohne daß er ſelbſt darüber entſchied, ob er gleich ſonſt ſehr dogmatiſch war.

Fängt man die Epoche des Skepticismus mit dem Pyrrho an, ſo bekommt man eine ganze Schule von Skeptikern, die ſich in ihrer Denkart und Methode des Philoſophirens von den Dogmatikern weſentlich unterſchieden, indem ſie es zur erſten Maxime alles philoſophirenden Vernunftgebrauchs machten: auch ſelbſt bei dem größten Scheine der Wahrheit ſein Urtheil zurückzuhalten; und das Princip aufſtellen: die Philoſophie beſtehe im Gleichgewichte des Urtheilens, und lehre uns, den falſchen Schein aufzudecken. — Von dieſen Skeptikern iſt uns aber weiter nichts übrig geblieben, als die beiden Werke des Sextus Empirikus, worin er alle Zweifel zuſammengebracht hat.

Als in der Folge die Philosophie von den Griechen zu den Römern überging, hat sie sich nicht erweitert; denn die Römer blieben immer nur Schüler.

Cicero war in der speculativen Philosophie ein Schüler des Plato, in der Moral ein Stoiker. Zur Stoischen Secte gehörten Epiktet, Antonin der Philosoph und Seneca als die berühmtesten. Naturlehrer gab es unter den Römern nicht, außer Plinius dem jüngeren, der eine Naturbeschreibung hinterlassen hat.

Endlich verschwand die Cultur auch bei den Römern und es entstand Barbarei, bis die Araber im 6ten und 7ten Jahrhundert anfingen, sich auf die Wissenschaften zu legen und den Aristoteles wieder in Flor zu bringen. Nun kamen also die Wissenschaften im Occident wieder empor und insbesondere das Ansehen des Aristoteles, dem man aber auf eine sklavische Weise folgte. Im 11ten und 12ten Jahrhundert traten die Scholastiker auf; sie erläuterten den Aristoteles und trieben seine Subtilitäten ins Unendliche. Man beschäftigte sich mit nichts, als lauter Abstractionen. Diese scholastische Methode des After-Philosophirens wurde zur Zeit der Reformation verdrängt; und nun gab es Eklektiker in der Philosophie d. i. solche Selbstdenker, die sich zu keiner Schule bekannten, sondern die Wahrheit suchten und annahmen, wo sie sie fanden.

Ihre Verbesserung in den neueren Zeiten verdankt aber die Philosophie theils dem größeren Studium der Natur, theils der Verbindung der Mathematik mit der Naturwissenschaft. Die Ordnung, welche durch das Studium dieser Wissenschaften im Denken entstand, breitete sich auch über die besonderen Zweige und Theile der eigentlichen Weltweisheit aus. Der erste und größte Naturforscher der neueren Zeit war Baco von Verulamio. Er betrat bei seinen Untersuchungen den Weg der Erfahrung, und machte auf die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Beobachtungen und Versuche zu Entdeckung der Wahrheit aufmerksam. Es ist übrigens schwer zu sagen, von wo die Verbesserung der speculativen Philosophie eigentlich herkommt. Ein nicht geringes Verdienst um dieselbe erwarb

sich Descartes, indem er viel dazu beitrug, dem Denken Deutlichkeit zu geben, durch sein aufgestelltes Kriterium der Wahrheit, das er in die Klarheit und Evidenz der Erkenntniß setzte.

Unter die größten und verdienstvollsten Reformatoren der Philosophie zu unseren Zeiten ist aber Leibnitz und Locke zu rechnen. Der Letztere suchte den menschlichen Verstand zu zergliedern und zu zeigen, welche Seelenkräfte und welche Operationen derselben zu dieser oder jener Erkenntniß gehörten. Aber er hat das Werk seiner Untersuchung nicht vollendet; auch ist sein Verfahren dogmatisch, wiewohl er den Nutzen stiftete, daß man anfing, die Natur der Seele besser und gründlicher zu studiren.

Was die besondere, Leibnitz und Wolf eigene, dogmatische Methode des Philosophirens betrifft, so war dieselbe sehr fehlerhaft. Auch liegt darin so viel Täuschendes, daß es wohl nöthig ist, das ganze Verfahren zu suspendiren und statt dessen ein anderes, die Methode des kritischen Philosophirens, in Gang zu bringen, die darin besteht, das Verfahren der Vernunft selbst zu untersuchen, das gesammte menschliche Erkenntnißvermögen zu zergliedern und zu prüfen, wie weit die Grenzen desselben wohl gehen mögen.

In unserem Zeitalter ist Naturphilosophie im blühendsten Zustande, und unter den Naturforschern gibt es große Namen, z. B. Newton. Neuere Philosophen lassen sich jetzt, als ausgezeichnete und bleibende Namen, eigentlich nicht nennen, weil hier Alles gleichsam im Flusse fortgeht. Was der Eine baut, reißt der Andere nieder.

In der Moralphilosophie sind wir nicht weiter gekommen, als die Alten. Was aber Metaphysik betrifft, so scheint es, als wären wir bei Untersuchung metaphysischer Wahrheiten stutzig geworden. Es zeigt sich jetzt eine Art von Indifferentismus gegen diese Wissenschaft, da man es sich zur Ehre zu machen scheint, von metaphysischen Nachforschungen, als von bloßen Grübeleien, verächtlich zu reden Und doch ist Metaphysik die eigentliche, wahre Philosophie! —

Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Kritik, und man muß sehen, was aus den kritischen Versuchen unserer Zeit, in Absicht auf Philosophie und Metaphysik insbesondere, werden wird.

V.

Erkenntniß überhaupt. Intuitive und discursive Erkenntniß; Anschauung und Begriff, und deren Unterschied insbesondere. Logische und ästhetische Vollkommenheit des Erkenntnisses. —

Alle unsere Erkenntniß hat eine zwiefache Beziehung; erstlich, eine Beziehung auf das Object, zweitens, eine Beziehung auf das Subject. In der ersteren Rücksicht bezieht sie sich auf Vorstellung; in der letzteren aufs Bewußtsein, die allgemeine Bedingung alles Erkenntnisses überhaupt. (Eigentlich ist das Bewußtsein eine Vorstellung, daß eine andere Vorstellung in mir ist.)

In jeder Erkenntniß muß unterschieden werden Materie d. i. der Gegenstand, und Form d. i. die Art, wie wir den Gegenstand erkennen. Sieht z. B. ein Wilder ein Haus aus der Ferne, dessen Gebrauch er nicht kennt, so hat er zwar ebendasselbe Object, wie ein Anderer, der es bestimmt als eine für Menschen eingerichtete Wohnung kennt, in der Vorstellung vor sich. Aber der Form nach ist dieses Erkenntniß eines und desselben Objects in Beiden verschieden. Bei dem Einen ist es bloße Anschauung, bei dem Anderen Anschauung und Begriff zugleich.

Die Verschiedenheit der Form des Erkenntnisses beruht auf einer Bedingung, die alles Erkennen begleitet, auf dem Bewußtsein. Bin ich mir der Vorstellung bewußt, so ist sie klar; bin ich mir derselben nicht bewußt, dunkel.

Da das Bewußtsein die wesentliche Bedingung aller logischen Form der Erkenntnisse ist, so kann und darf sich die Logik auch nur mit klaren, nicht aber mit dunkeln Vorstellungen beschäftigen.

Wir sehen in der Logik nicht, wie Vorstellungen entspringen; sondern lediglich, wie dieselben mit der logischen Form übereinstimmen. — Ueberhaupt kann die Logik auch gar nicht von den bloßen Vorstellungen und deren Möglichkeit handeln. Das überläßt sie der Metaphysik. Sie selbst beschäftigt sich blos mit den Regeln des Denkens bei Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, als wodurch alles Denken geschieht. Freilich geht etwas vorher, ehe eine Vorstellung Begriff wird. Das werden wir an seinem Orte auch anzeigen. Wir werden aber nicht untersuchen: wie Vorstellungen entspringen? — Zwar handelt die Logik auch vom Erkennen, weil beim Erkennen schon Denken Statt findet. Aber Vorstellung ist noch nicht Erkenntniß, sondern Erkenntniß setzt immer Vorstellung voraus. Und diese letztere läßt sich auch durchaus nicht erklären. Denn man müßte, was Vorstellung sei? doch immer wiederum durch eine andere Vorstellung erklären.

Alle klare Vorstellungen, auf die sich allein die logischen Regeln anwenden lassen, können nun unterschieden werden in Ansehung der Deutlichkeit und Undeutlichkeit. Sind wir uns der ganzen Vorstellung bewußt, nicht aber des Mannigfaltigen, das in ihr enthalten ist, so ist die Vorstellung undeutlich. Zu Erläuterung der Sache zuerst ein Beispiel in der Anschauung.

Wir erblicken in der Ferne ein Landhaus. Sind wir uns bewußt, daß der angeschaute Gegenstand ein Haus ist; so müssen wir nothwendig doch auch eine Vorstellung von den verschiedenen Theilen dieses Hauses, den Fenstern, Thüren u. s. w. haben. Denn sähen wir die Theile nicht, so würden wir auch das Haus selbst nicht sehen. Aber wir sind uns dieser Vorstellung von dem Mannigfaltigen seiner Theile nicht bewußt und unsere Vorstellung von dem gedachten Gegenstande selbst ist daher eine undeutliche Vorstellung.

Wollen wir ferner ein Beispiel von Undeutlichkeit in Begriffen, so möge der Begriff der Schönheit dazu dienen. Ein Jeder hat von der Schönheit einen klaren Begriff. Allein es kommen in diesem Begriffe verschiedene Merkmale vor; unter anderen, daß das Schöne

etwas sein müsse, das 1) in die Sinne fällt, und das 2) allgemein gefällt. Können wir uns nun das Mannigfaltige dieser und anderer Merkmale des Schönen nicht auseinandersetzen, so ist unser Begriff davon immer noch undeutlich.

Die undeutliche Vorstellung nennen Wolf's Schüler eine verworrene. Allein dieser Ausdruck ist nicht passend, weil das Gegentheil von Verwirrung nicht Deutlichkeit, sondern Ordnung ist. Zwar ist Deutlichkeit eine Wirkung der Ordnung, und Undeutlichkeit eine Wirkung der Verwirrung; und es ist also jede verworrene Erkenntniß auch eine undeutliche. Aber der Satz gilt nicht umgekehrt: nicht alle undeutliche Erkenntniß ist eine verworrene. Denn bei Erkenntnissen, in denen kein Mannigfaltiges vorhanden ist, findet keine Ordnung, aber auch keine Verwirrung Statt.

Diese Bewandniß hat es mit allen einfachen Vorstellungen, die nie deutlich werden; nicht, weil in ihnen Verwirrung, sondern weil in ihnen kein Mannigfaltiges anzutreffen ist. Man muß sie daher undeutlich, aber nicht verworren nennen.

Und auch selbst bei den zusammengesetzten Vorstellungen, in denen sich ein Mannigfaltiges von Merkmalen unterscheiden läßt, rührt die Undeutlichkeit oft nicht her von Verwirrung, sondern von Schwäche des Bewußtseins. Es kann nämlich etwas deutlich sein der Form nach, d. h. ich kann mir des Mannigfaltigen in der Vorstellung bewußt sein; aber der Materie nach kann die Deutlichkeit abnehmen, wenn der Grad des Bewußtseins kleiner wird, obgleich alle Ordnung da ist. Dieses ist der Fall mit abstracten Vorstellungen.

Die Deutlichkeit selbst kann eine zwiefache sein:

Erstlich, eine sinnliche. — Diese besteht in dem Bewußtsein des Mannigfaltigen in der Anschauung. Ich sehe z. B. die Milchstraße als einen weißlichten Streifen; die Lichtstrahlen von den einzelnen in demselben befindlichen Sternen müssen nothwendig in mein Auge gekommen sein. Aber die Vorstellung davon war nur klar und wird durch das Teleskop erst deutlich, weil ich jetzt die einzelnen in jenem Milchstreifen enthaltenen Sterne erblicke.

Zweitens, eine intellectuelle, — Deutlichkeit in Begriffen oder Verstandesdeutlichkeit. Diese beruht auf der Zergliederung des Begriffs in Ansehung des Mannigfaltigen, das in ihm enthalten liegt. So sind z. B. in dem Begriffe der Tugend als Merkmale enthalten 1) der Begriff der Freiheit, 2) der Begriff der Anhänglichkeit an Regeln (der Pflicht), 3) der Begriff von Ueberwältigung der Macht der Neigungen, wofern sie jenen Regeln widerstreiten. Lösen wir nun so den Begriff der Tugend in seine einzelnen Bestandtheile auf, so machen wir ihn eben durch diese Analyse uns deutlich. Durch diese Deutlichmachung selbst aber setzen wir zu einem Begriffe nichts hinzu; wir erklären ihn nur. Es werden daher bei der Deutlichkeit die Begriffe nicht der Materie, sondern nur der Form nach verbessert.

Reflectiren wir auf unsere Erkenntnisse in Ansehung der beiden wesentlich verschiedenen Grundvermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes, woraus sie entspringen, so treffen wir hier auf den Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen. Alle unsere Erkenntnisse nämlich sind, in dieser Rücksicht betrachtet, entweder Anschauungen oder Begriffe. Die ersteren haben ihre Quelle in der Sinnlichkeit, dem Vermögen der Anschauungen; die letzteren im Verstande, dem Vermögen der Begriffe. Dieses ist der logische Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, nach welchem diese nichts, als Anschauungen, jener hingegen nichts, als Begriffe liefert. Beide Grundvermögen lassen sich freilich auch noch von einer anderen Seite betrachten und auf eine andere Art definiren; nämlich, die Sinnlichkeit als ein Vermögen der Receptivität, der Verstand als ein Vermögen der Spontaneität. Allein diese Erklärungsart ist nicht logisch, sondern metaphysisch. Man pflegt die Sinnlichkeit auch das niedere, den Verstand dagegen das obere Vermögen zu nennen; aus dem Grunde, weil die Sinnlichkeit den bloßen Stoff zum Denken gibt, der Verstand aber über diesen Stoff disponirt und denselben unter Regeln oder Begriffe bringt.

Auf den hier angegebenen Unterſchied zwiſchen intuitiven und discurſiven Erkenntniſſen, oder zwiſchen Anſchauungen und Begriffen gründet ſich die Verſchiedenheit der äſthetiſchen und der logiſchen Vollkommenheit des Erkenntniſſes.

Ein Erkenntniß kann vollkommen ſein, entweder nach Geſetzen der Sinnlichkeit, oder nach Geſetzen des Verſtandes; im erſteren Falle iſt es äſthetiſch, im anderen logiſch vollkommen. Beide, die äſthetiſche und die logiſche Vollkommenheit, ſind alſo von verſchiedener Art; die erſtere bezieht ſich auf die Sinnlichkeit, die letztere auf den Verſtand. Die logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes beruht auf ſeiner Uebereinſtimmung mit dem Objecte; alſo auf allgemeingültigen Geſetzen, und läßt ſich mithin auch nach Normen a priori beurtheilen. Die äſthetiſche Vollkommenheit beſteht in der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit dem Subjecte, und gründet ſich auf die beſondere Sinnlichkeit des Menſchen. Es finden daher bei der äſthetiſchen Vollkommenheit keine objectiv- und allgemeingültigen Geſetze Statt, in Beziehung auf welche ſie ſich a priori auf eine für alle denkende Weſen überhaupt allgemeingeltende Weiſe beurtheilen ließe. Sofern es indeſſen auch allgemeine Geſetze der Sinnlichkeit gibt, die, obgleich nicht objectiv und für alle denkende Weſen überhaupt, doch ſubjectiv für die geſammte Menſchheit Gültigkeit haben, läßt ſich auch eine äſthetiſche Vollkommenheit denken, die den Grund eines ſubjectiv-allgemeinen Wohlgefallens enthält. Dieſes iſt die Schönheit, das, was den Sinnen in der Anſchauung gefällt und eben darum der Gegenſtand eines allgemeinen Wohlgefallens ſein kann, weil die Geſetze der Anſchauung, allgemeine Geſetze der Sinnlichkeit ſind.

Durch dieſe Uebereinſtimmung mit den allgemeinen Geſetzen der Sinnlichkeit unterſcheidet ſich der Art nach das eigentliche, ſelbſtſtändige Schöne, deſſen Weſen in der bloſen Form beſteht, von dem Angenehmen, das lediglich in der Empfindung durch Reiz oder Rührung gefällt, und um deswillen auch nur der Grund eines bloſen Privat-Wohlgefallens ſein kann.

Dieſe weſentliche äſthetiſche Vollkommenheit iſt es auch, welche

unter allen mit der logiſchen Vollkommenheit ſich verträgt, und am beſten mit ihr verbinden läßt.

Von dieſer Seite betrachtet kann alſo die äſthetiſche Vollkommenheit in Anſehung jenes weſentlich Schönen der logiſchen Vollkommenheit vortheilhaft ſein. In einer anderen Rückſicht iſt ſie ihr aber auch nachtheilig, ſofern wir bei der äſthetiſchen Vollkommenheit nur auf das außerweſentlich Schöne ſehen, das Reizende oder Rührende, was den Sinnen in der bloſen Empfindung gefällt und nicht auf die bloſe Form, ſondern die Materie der Sinnlichkeit ſich bezieht. Denn Reiz und Rührung können die logiſche Vollkommenheit in unſeren Erkenntniſſen und Urtheilen am meiſten verderben.

Ueberhaupt bleibt wohl freilich zwiſchen der äſthetiſchen und der logiſchen Vollkommenheit unſeres Erkenntniſſes immer eine Art von Widerſtreit, der nicht völlig gehoben werden kann. Der Verſtand will belehrt, die Sinnlichkeit belebt ſein; der erſte begehrt Einſicht, die zweite Faßlichkeit. Sollen Erkenntniſſe unterrichten, ſo müſſen ſie inſoferne gründlich ſein; ſollen ſie zugleich unterhalten, ſo müſſen ſie auch ſchön ſein. Iſt ein Vortrag ſchön, aber ſeicht, ſo kann er nur der Sinnlichkeit, aber nicht dem Verſtande; iſt er umgekehrt gründlich, aber trocken, nur dem Verſtande, aber nicht auch der Sinnlichkeit gefallen.

Da es indeſſen das Bedürfniß der menſchlichen Natur und der Zweck der Popularität des Erkenntniſſes erfordert, daß wir beide Vollkommenheiten mit einander zu vereinigen ſuchen, ſo müſſen wir es uns auch angelegen ſein laſſen, denjenigen Erkenntniſſen, die überhaupt einer äſthetiſchen Vollkommenheit fähig ſind, dieſelbe zu verſchaffen und eine ſchulgerechte, logiſch vollkommene Erkenntniß durch die äſthetiſche Form popular zu machen. Bei dieſem Beſtreben, die äſthetiſche mit der logiſchen Vollkommenheit in unſeren Erkenntniſſen zu verbinden, müſſen wir aber folgende Regeln nicht aus der Acht laſſen; nämlich 1) daß die logiſche Vollkommenheit die Baſis aller übrigen Vollkommenheiten ſei und daher keiner anderen gänzlich nachſtehen oder aufgeopfert werden dürfe; 2) daß

man hauptsächlich auf die formale ästhetische Vollkommenheit sehe, — die Uebereinstimmung einer Erkenntniß mit den Gesetzen der Anschauung, — weil gerade hierin das wesentlich Schöne besteht, das mit der logischen Vollkommenheit sich am besten vereinigen läßt; 3) daß man mit Reiz und Rührung, wodurch ein Erkenntniß auf die Empfindung wirkt und für dieselbe ein Interesse erhält, sehr behutsam sein müsse, weil hiedurch so leicht die Aufmerksamkeit vom Object auf das Subject kann gezogen werden, woraus denn augenscheinlich ein sehr nachtheiliger Einfluß auf die logische Vollkommenheit des Erkenntnisses entstehen muß.

Um die wesentlichen Verschiedenheiten, die zwischen der logischen und der ästhetischen Vollkommenheit des Erkenntnisses Statt finden, nicht blos im Allgemeinen, sondern von mehreren besonderen Seiten noch kenntlicher zu machen, wollen wir sie beide unter einander vergleichen in Rücksicht auf die vier Hauptmomente der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität, worauf es bei Beurtheilung der Vollkommenheit des Erkenntnisses ankommt.

Ein Erkenntniß ist vollkommen 1) der Quantität nach, wenn es allgemein ist; 2) der Qualität nach, wenn es deutlich ist; 3) der Relation nach, wenn es wahr ist; und endlich 4) der Modalität nach, wenn es gewiß ist.

Aus diesen angegebenen Gesichtspuncten betrachtet, wird also ein Erkenntniß logisch vollkommen sein der Quantität nach: wenn es objective Allgemeinheit (Allgemeinheit des Begriffs oder der Regel), der Qualität nach: wenn es objective Deutlichkeit (Deutlichkeit im Begriffe), der Relation nach: wenn es objective Wahrheit, und endlich der Modalität nach: wenn es objective Gewißheit hat.

Diesen logischen Vollkommenheiten entsprechen nun folgende ästhetische Vollkommenheiten in Beziehung auf jene vier Hauptmomente; nämlich

1) die ästhetische Allgemeinheit. Diese besteht in der Anwendbarkeit einer Erkenntniß auf eine Menge von Objecten, die zu Beispielen dienen, an denen sich die Anwendung von ihr machen

läßt, und wodurch sie zugleich für den Zweck der Popularität brauchbar wird;

2) die ästhetische Deutlichkeit. Dieses ist die Deutlichkeit in der Anschauung, worin durch Beispiele ein abstract gedachter Begriff **in concreto** dargestellt oder erläutert wird;

3) die ästhetische Wahrheit. Eine blos subjective Wahrheit, die nur in der Uebereinstimmung des Erkenntnisses mit dem Subject und den Gesetzen des Sinnen-Scheines besteht und folglich nichts weiter, als ein allgemeiner Schein ist;

4) die ästhetische Gewißheit. Diese beruht auf dem, was dem Zeugnisse der Sinne zufolge nothwendig ist, d. i. was durch Empfindung und Erfahrung bestätigt wird.

Bei den so eben genannten Vollkommenheiten kommen immer zwei Stücke vor, die in ihrer harmonischen Vereinigung die Vollkommenheit überhaupt ausmachen, nämlich: Mannigfaltigkeit und Einheit. Beim Verstande liegt die Einheit im Begriffe, bei den Sinnen in der Anschauung.

Blose Mannigfaltigkeit ohne Einheit kann uns nicht befriedigen. Und daher ist unter allen die Wahrheit die Hauptvollkommenheit, weil sie der Grund der Einheit ist, durch die Beziehung unseres Erkenntnisses auf das Object. Auch selbst bei der ästhetischen Vollkommenheit bleibt die Wahrheit immer die **conditio sine qua non**, die vornehmste negative Bedingung, ohne welche etwas nicht allgemein dem Geschmacke gefallen kann. Es darf daher Niemand hoffen, in schönen Wissenschaften fortzukommen, wenn er nicht logische Vollkommenheit in seinem Erkenntnisse zum Grunde gelegt hat. In der größten möglichen Vereinbarung der logischen mit der ästhetischen Vollkommenheit überhaupt in Rücksicht auf solche Kenntnisse, die beides, zugleich unterrichten und unterhalten sollen, zeigt sich auch wirklich der Charakter und die Kunst des Genie's.

VI.

Beſondere logiſche Vollkommenheiten des Erkenntniſſes.

A) Logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes der Quantität nach. Größe. Extenſive und intenſive Größe. Weitläuftigkeit und Gründlichkeit oder Wichtigkeit und Fruchtbarkeit des Erkenntniſſes. Beſtimmung des Horizonts unſerer Erkenntniſſe.

Die Größe der Erkenntniß kann in einem zwiefachen Verſtande genommen werden, entweder als extenſive oder als intenſive Größe. Die erſtere bezieht ſich auf den Umfang der Erkenntniß und beſteht alſo in der Menge und Mannigfaltigkeit derſelben; die lehtere bezieht ſich auf ihren Gehalt, welcher die Vielgültigkeit oder die logiſche Wichtigkeit und Fruchtbarkeit einer Erkenntniß betrifft, ſofern ſie als Grund von vielen und großen Folgen betrachtet wird (non multa, sed multum).

Bei Erweiterung unſerer Erkenntniſſe oder bei Vervollkommnung derſelben ihrer extenſiven Größe nach, iſt es gut, ſich einen Ueberſchlag zu machen, in wie weit ein Erkenntniß mit unſeren Zwecken und Fähigkeiten zuſammenſtimme. Dieſe Ueberlegung betrifft die Beſtimmung des Horizonts unſerer Erkenntniſſe, unter welchem die Angemeſſenheit der Größe der geſammten Erkenntniſſe mit den Fähigkeiten und Zwecken des Subjects zu verſtehen iſt.

Der Horizont läßt ſich beſtimmen

1) logiſch, nach dem Vermögen oder den Erkenntnißkräften in Beziehung auf das Intereſſe des Verſtandes. Hier haben wir zu beurtheilen: wie weit wir in unſeren Erkenntniſſen kommen können, wie weit wir darin gehen müſſen und inwiefern gewiſſe Erkenntniſſe in logiſcher Abſicht als Mittel zu dieſen oder jenen Haupterkenntniſſen, als unſeren Zwecken, dienen;

2) äſthetiſch, nach Geſchmack in Beziehung auf das Intereſſe des Gefühls. Der ſeinen Horizont äſthetiſch beſtimmt, ſucht die Wiſſenſchaft nach dem Geſchmacke des Publicums einzurichten, d. h. ſie popular zu machen, oder überhaupt nur ſolche Er-

kenntniſſe ſich zu erwerben, die ſich allgemein mittheilen laſſen und an denen auch die Klaſſe der Nichtgelehrten Gefallen und Intereſſe findet;

3) praktiſch, nach dem Nutzen in Beziehung auf das Intereſſe des Willens. Der praktiſche Horizont, ſofern er beſtimmt wird nach dem Einfluſſe, den ein Erkenntniß auf unſere Sittlichkeit hat, iſt pragmatiſch und von der größten Wichtigkeit.

Der Horizont betrifft alſo die Beurtheilung und Beſtimmung deſſen, was der Menſch wiſſen kann, was er wiſſen darf, und was er wiſſen ſoll.

Was nun insbeſondere den theoretiſch oder logiſch beſtimmten Horizont betrifft, und von dieſem kann hier allein die Rede ſein, ſo können wir denſelben entweder aus dem objectiven oder aus dem ſubjectiven Geſichtspuncte betrachten.

In Anſehung der Objecte iſt der Horizont entweder hiſtoriſch oder rational. Der erſtere iſt viel weiter, als der andere, ja er iſt unermeßlich groß, denn unſere hiſtoriſche Erkenntniß hat keine Grenzen. Der rationale Horizont dagegen läßt ſich fixiren, es läßt ſich z. B. beſtimmen, auf welche Art von Objecten das mathematiſche Erkenntniß nicht ausgedehnt werden könne. So auch in Abſicht auf das philoſophiſche Vernunfterkenntniß, wie weit hier die Vernunft a priori ohne alle Erfahrung wohl gehen könne?

In Beziehung aufs Subject iſt der Horizont entweder der allgemeine und abſolute, oder ein beſonderer und bedingter (Privat-Horizont).

Unter dem abſoluten und allgemeinen Horizont iſt die Congruenz der Grenzen der menſchlichen Erkenntniſſe mit den Grenzen der geſammten menſchlichen Vollkommenheit überhaupt zu verſtehen. Und hier iſt alſo die Frage: was kann der Menſch als Menſch überhaupt wiſſen?

Die Beſtimmung des Privat-Horizonts hängt ab von mancherlei empiriſchen Bedingungen und ſpeciellen Rückſichten, z. B. des Alters, des Geſchlechts, Standes, der Lebensart u. dgl. m.

Jede beſondere Klaſſe von Menſchen hat alſo in Beziehung auf ihre ſpeciellen Erkenntnißkräfte, Zwecke und Standpuncte, ihren beſonderen; — jeder Kopf nach Maaßgabe der Individualität ſeiner Kräfte und ſeines Standpunctes, ſeinen eigenen Horizont. Endlich können wir uns auch noch einen Horizont der geſunden Vernunft und einen Horizont der Wiſſenſchaft denken, welcher letztere noch Principien bedarf, um nach denſelben zu beſtimmen: was wir wiſſen und nicht wiſſen können.

Was wir nicht wiſſen können, iſt über unſeren Horizont; was wir nicht wiſſen dürfen oder nicht zu wiſſen brauchen, außer unſerem Horizonte. Dieſes Letztere kann jedoch nur relativ gelten in Beziehung auf dieſe oder jene beſondere Privatzwecke, zu deren Erreichung gewiſſe Erkenntniſſe nicht nur nichts beitragen, ſondern ihr ſogar hinderlich ſein könnten. Denn ſchlechthin und in aller Abſicht unnütz und unbrauchbar iſt doch kein Erkenntniß, ob wir gleich ſeinen Nutzen nicht immer einſehen können. Es iſt daher ein eben ſo unweiſer, als ungerechter Vorwurf, der großen Männern, welche mit mühſamem Fleiße die Wiſſenſchaften bearbeiten, von ſchalen Köpfen gemacht wird, wenn dieſe hierbei fragen: wozu iſt das nütze? — Dieſe Frage muß man, indem man ſich mit Wiſſenſchaften beſchäftigen will, gar nicht einmal aufwerfen. Geſetzt, eine Wiſſenſchaft könnte nur über irgend ein mögliches Object Aufſchlüſſe geben, ſo wäre ſie um deswillen ſchon nützlich genug. Jede logiſch vollkommene Erkenntniß hat immer irgend einen möglichen Nutzen, der, obgleich uns bis jetzt unbekannt, doch vielleicht von der Nachkommenſchaft wird gefunden werden. Hätte man bei Cultur der Wiſſenſchaften immer nur auf den materiellen Gewinn, den Nutzen derſelben geſehen, ſo würden wir keine Arithmetik und Geometrie haben. Unſer Verſtand iſt auch überdies ſo eingerichtet, daß er in der bloſen Einſicht Befriedigung findet und mehr noch, als in dem Nutzen, der daraus entſpringt. Dieſes merkte ſchon Plato an. Der Menſch fühlt ſeine eigene Vortrefflichkeit dabei; er empfindet, was es heiße, Verſtand haben. Menſchen, die das nicht empfinden, müſſen die Thiere beneiden. Der innere Werth, den

Erkenntniſſe durch logiſche Vollkommenheit haben, iſt mit ihrem äußeren, dem Werthe in der Anwendung, nicht zu vergleichen.

Wie das, was außer unſerem Horizonte liegt, ſofern wir es nach unſeren Abſichten, als entbehrlich für uns, nicht wiſſen dürfen; ſo iſt auch das, was unter unſerem Horizont liegt, ſofern wir es, als ſchädlich für uns, nicht wiſſen ſollen, nur in einem relativen, keinesweges aber im abſoluten Sinne zu verſtehen.

In Abſicht auf die Erweiterung und Demarcation unſerer Erkenntniß ſind folgende Regeln zu empfehlen.

Man muß ſich ſeinen Horizont

1) zwar frühzeitig beſtimmen, aber freilich doch erſt alsdann, wenn man ihn ſich ſelbſt beſtimmen kann, welches gewöhnlich vor dem 20ten Jahre nicht Statt findet;
2) ihn nicht leicht und oft verändern, (nicht von Einem auf das Andere fallen;)
3) den Horizont Anderer nicht nach dem ſeinigen meſſen, und nicht das für unnütz halten, was uns zu Nichts nützt; es würde verwegen ſein, den Horizont Anderer beſtimmen zu wollen, weil man theils ihre Fähigkeiten, theils ihre Abſichten nicht genug kennt;
4) ihn weder zu ſehr ausdehnen, noch zu ſehr einſchränken. Denn der zu viel wiſſen will, weiß am Ende nichts, und der umgekehrt von einigen Dingen glaubt, daß ſie ihn nichts angehen, betrügt ſich oft; wie wenn z. B. der Philoſoph von der Geſchichte glaubte, daß ſie ihm entbehrlich ſei.

Auch ſuche man

5) den abſoluten Horizont des ganzen menſchlichen Geſchlechts (der vergangenen und künftigen Zeit nach) zum Voraus zu beſtimmen, ſo wie insbeſondere auch
6) die Stelle zu beſtimmen, die unſere Wiſſenſchaft im Horizonte der geſammten Erkenntniß einnimmt. Dazu dient die Univerſal-Encyklopädie als eine Univerſalcharte (Mappe-monde) der Wiſſenſchaften;
7) bei Beſtimmung ſeines beſonderen Horizonts ſelbſt prüfe man

ſorgfältig: zu welchem Theile des Erkenntniſſes man die größte Fähigkeit und Wohlgefallen habe; was in Anſehung gewiſſer Pflichten mehr oder weniger nöthig ſei; was mit den nothwendigen Pflichten nicht zuſammen beſtehen könne; und endlich

8) ſuche man ſeinen Horizont immer doch mehr zu erweitern, als zu verengen.

Es iſt überhaupt von der Erweiterung des Erkenntniſſes das nicht zu beſorgen, was d'Alembert von ihr beſorgt. Denn uns drückt nicht die Laſt, ſondern uns verengt das Volumen des Raums für unſere Erkenntniſſe. Kritik der Vernunft, der Geſchichte und hiſtoriſchen Schriften; — ein allgemeiner Geiſt, der auf das menſchliche Erkenntniß en gros und nicht blos im détail geht, werden immer den Umfang kleiner machen, ohne im Inhalte etwas zu vermindern. Blos die Schlacke fällt vom Metalle weg oder das unedlere Vehikel, die Hülle, welche bis ſo lange nöthig war. Mit der Erweiterung der Naturgeſchichte, der Mathematik u. ſ. w. werden neue Methoden erfunden werden, die das Alte verkürzen und die Menge der Bücher entbehrlich machen. Auf Erfindung ſolcher neuen Methoden und Principien wird es beruhen, daß wir, ohne das Gedächtniß zu beläſtigen, Alles mit Hülfe derſelben nach Belieben ſelbſt finden können. Daher macht ſich der um die Geſchichte, wie ein Genie verdient, welcher ſie unter Ideen faßt, die immer bleiben können.

Der logiſchen Vollkommenheit des Erkenntniſſes in Anſehung ſeines Umfanges ſteht die Unwiſſenheit entgegen. Eine negative Unvollkommenheit oder Unvollkommenheit des Mangels, die wegen der Schranken des Verſtandes von unſerem Erkenntniſſe unzertrennlich bleibt.

Wir können die Unwiſſenheit aus einem objectiven und aus einem ſubjectiven Geſichtspuncte betrachten.

1) Objectiv genommen, iſt die Unwiſſenheit entweder eine materiale oder eine formale. Die erſtere beſteht in einem Mangel an hiſtoriſchen, die andere in einem Mangel an rationalen

Erkenntniſſen. Man muß in keinem Fache ganz ignorant ſein, aber wohl kann man das hiſtoriſche Wiſſen einſchränken, um ſich deſto mehr auf das rationale zu legen, oder umgekehrt.

2) In ſubjectiver Bedeutung iſt die Unwiſſenheit entweder eine gelehrte, ſcientifiſche oder eine gemeine. Der die Schranken der Erkenntniß, alſo das Feld der Unwiſſenheit, von wo es anhebt, deutlich einſieht, der Philoſoph z. B., der es einſieht und beweiſet, wie wenig man aus Mangel an den dazu erforderlichen Datis in Anſehung der Structur des Goldes wiſſen könne, iſt kunſtmäßig oder auf eine gelehrte Art unwiſſend. Der hingegen unwiſſend iſt, ohne die Gründe von den Grenzen der Unwiſſenheit einzuſehen und ſich darum zu bekümmern, iſt es auf eine gemeine, nicht wiſſenſchaftliche Weiſe. Ein Solcher weiß nicht einmal, daß er nichts wiſſe. Denn man kann ſich ſeine Unwiſſenheit niemals anders vorſtellen, als durch die Wiſſenſchaft, ſo wie ein Blinder ſich die Finſterniß nicht vorſtellen kann, als bis er ſehend geworden.

Die Kenntniß ſeiner Unwiſſenheit ſetzt alſo Wiſſenſchaft voraus, und macht zugleich beſcheiden, dagegen das eingebildete Wiſſen aufbläht. So war Sokrates Nichtwiſſen eine rühmliche Unwiſſenheit; eigentlich ein Wiſſen des Nichtwiſſens nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe. Diejenigen alſo, die ſehr viele Kenntniſſe beſitzen und bei Alle dem doch über die Menge deſſen, was ſie nicht wiſſen, erſtaunen, kann der Vorwurf der Unwiſſenheit eben nicht treffen.

Untadelhaft (inculpabilis) iſt überhaupt die Unwiſſenheit in Dingen, deren Erkenntniß über unſeren Horizont geht; und erlaubt (wiewohl auch nur im relativen Sinne) kann ſie ſein in Anſehung des ſpeculativen Gebrauchs unſerer Erkenntnißvermögen, ſofern die Gegenſtände hier, obgleich nicht über, aber doch außer unſerem Horizonte liegen. Schändlich aber iſt ſie in Dingen, die zu wiſſen uns ſehr nöthig und auch leicht iſt.

Es iſt ein Unterſchied, etwas nicht wiſſen und etwas ignoriren, d. i. keine Notiz wovon nehmen. Es iſt gut, viel zu ignoriren, was uns nicht gut iſt, zu wiſſen. Von Beidem iſt noch unterſchieden das Abſtrahiren. Man abſtrahirt aber von einer

Erkenntniß, wenn man die Anwendung derſelben ignorirt, wodurch man ſie in abstracto bekommt und im Allgemeinen als Princip ſodann beſſer betrachten kann. Ein ſolches Abſtrahiren von dem, was bei Erkenntniß einer Sache zu unſerer Abſicht nicht gehört, iſt nützlich und lobenswerth.

Hiſtoriſch unwiſſend ſind gemeiniglich Vernunftlehrer.

Das hiſtoriſche Wiſſen ohne beſtimmte Grenzen iſt Polyhiſtorie; dieſe blähet auf. Polymathie geht auf das Vernunfterkenntniß. Beides, das ohne beſtimmte Grenzen ausgedehnte hiſtoriſche ſowohl, als rationale Wiſſen kann Panſophie heißen. Zum hiſtoriſchen Wiſſen gehört die Wiſſenſchaft von den Werkzeugen der Gelehrſamkeit, die Philologie, die eine kritiſche Kenntniß der Bücher und Sprachen (Literatur und Linguiſtik) in ſich faßt.

Die bloſe Polyhiſtorie iſt eine cyklopiſche Gelehrſamkeit, der ein Auge fehlt, das Auge der Philoſophie; und ein Cyklop von Mathematiker, Hiſtoriker, Naturbeſchreiber, Philolog und Sprachkundiger, iſt ein Gelehrter, der groß in allen dieſen Stücken iſt, aber alle Philoſophie darüber für entbehrlich hält.

Einen Theil der Philologie machen die **Humaniora** aus, worunter man die Kenntniß der Alten verſteht, welche die Vereinigung der Wiſſenſchaft mit Geſchmack befördert, die Rauhigkeit abſchleift und die Communicabilität und Urbanität, worin Humanität beſteht, befördert.

Die **Humaniora** betreffen alſo eine Unterweiſung in dem, was zur Cultur des Geſchmacks dient, den Muſtern der Alten gemäß. Dahin gehört z. B. Beredtſamkeit, Poeſie, Beleſenheit in den claſſiſchen Autoren u. dgl. m. Alle dieſe humaniſtiſchen Kenntniſſe kann man zum praktiſchen, auf die Bildung des Geſchmacks zunächſt abzweckenden Theile der Philologie rechnen. Trennen wir aber den bloſen Philologen noch vom Humaniſten, ſo würden ſich beide darin von einander unterſcheiden, daß jener die Werkzeuge der Gelehrſamkeit bei den Alten ſucht, dieſer hingegen die Werkzeuge der Bildung des Geſchmacks.

Der Bellettriſt oder **bel esprit** iſt ein Humaniſt nach gleich-

zeitigen Muſtern in lebenden Sprachen. Er iſt alſo kein Gelehrter, denn nur todte Sprachen ſind jetzt gelehrte Sprachen, ſondern ein bloſer Dilettant der Geſchmackserkenntniſſe nach der Mode, ohne der Alten zu bedürfen. Man könnte ihn den Affen des Humaniſten nennen. Der Polyſtiſtor muß als Philolog Linguiſt und Literator und als Humaniſt muß er Claſſiker und ihr Ausleger ſein. Als Philolog iſt er cultivirt, als Humaniſt civiliſirt.

In Anſehung der Wiſſenſchaften gibt es zwei Ausartungen des herrſchenden Geſchmacks: Pedanterie und Galanterie. Die eine treibt die Wiſſenſchaften blos für die Schule und ſchränkt ſie dadurch ein in Rückſicht ihres Gebrauches; die andere treibt ſie blos für den Umgang oder die Welt und beſchränkt ſie dadurch in Abſicht auf ihren Inhalt.

Der Pedant iſt entweder als Gelehrter dem Weltmanne entgegengeſetzt und inſofern der aufgeblaſene Gelehrte ohne Weltkenntniß, d. i. ohne Kenntniß der Art und Weiſe, ſeine Wiſſenſchaft an den Mann zu bringen; oder er iſt zwar als der Mann von Geſchicklichkeit überhaupt zu betrachten, aber nur in Formalien, nicht dem Weſen und Zwecke nach. In der letzteren Bedeutung iſt er ein Formalienklauber; eingeſchränkt in Anſehung des Kerns der Sachen, ſieht er nur auf das Kleid und die Schale. Er iſt die verunglückte Nachahmung oder Carricatur vom methodiſchen Kopfe. Man kann daher die Pedanterei auch die grübleriſche Peinlichkeit und unnütze Genauigkeit (Mikrologie) in Formalien nennen. Und ein ſolches Formale der Schulmethode außer der Schule iſt nicht blos bei Gelehrten und im gelehrten Weſen, ſondern auch bei anderen Ständen und in anderen Dingen anzutreffen. Das Ceremoniel an Höfen, im Umgange, was iſt es Anderes, als Formalienjagd und Klauberei? Im Militair iſt es nicht völlig ſo, ob es gleich ſo ſcheint. Aber im Geſpräche, in der Kleidung, in der Diät, in der Religion herrſcht oft viel Pedanterei.

Eine zweckmäßige Genauigkeit in Formalien iſt Gründlich-

keit, (schulgerechte, scholastische Vollkommenheit.) Pedanterie ist also eine affectirte Gründlichkeit, so wie Galanterie, als eine bloße Buhlerin um den Beifall des Geschmacks, nichts, als eine affectirte Popularität ist. Denn die Galanterie ist nur bemüht, sich den Leser gewogen zu machen und ihn daher auch nicht einmal durch ein schweres Wort zu beleidigen.

Pedanterei zu vermeiden, dazu werden ausgebreitete Kenntnisse nicht nur in den Wissenschaften selbst, sondern auch in Ansehung des Gebrauches derselben erfordert. Daher kann sich nur der wahre Gelehrte von der Pedanterei losmachen, die immer die Eigenschaft eines eingeschränkten Kopfes ist.

Bei dem Bestreben, unserem Erkenntnisse die Vollkommenheit der scholastischen Gründlichkeit und zugleich der Popularität zu verschaffen, ohne darüber in die gedachten Fehler einer affectirten Gründlichkeit oder einer affectirten Popularität zu gerathen, müssen wir vor Allem auf die scholastische Vollkommenheit unseres Erkenntnisses, — die schulgerechte Form der Gründlichkeit, — sehen und sodann erst dafür sorgen, wie wir die methodisch in der Schule gelernte Erkenntniß wahrhaft popular d. i. Anderen so leicht und allgemein mittheilbar machen, daß doch die Gründlichkeit nicht durch die Popularität verdrängt werde. Denn um der popularen Vollkommenheit willen, dem Volke zu Gefallen, muß die scholastische Vollkommenheit nicht aufgeopfert werden, ohne welche alle Wissenschaft nichts, als Spielwerk und Tändelei wäre.

Um aber wahre Popularität zu lernen, muß man die Alten lesen, z. B. Cicero's philosophische Schriften, die Dichter Horaz, Virgil u. s. w.; unter den Neueren Hume, Shaftesbury u. a. m.; Männer, die Alle vielen Umgang mit der verfeinerten Welt gehabt haben, ohne den man nicht popular sein kann. Denn wahre Popularität erfordert viele praktische Welt- und Menschenkenntniß, Kenntniß von den Begriffen, dem Geschmacke und den Neigungen der Menschen, worauf bei der Darstellung und selbst der Wahl schicklicher, der Popularität angemessener Ausdrücke beständige Rücksicht zu nehmen ist. Eine solche Herablassung (Condescendenz) zu

zu der Faſſungskraft des Publicums und den gewohnten Ausdrücken, wobei die ſcholaſtiſche Vollkommenheit nicht hintenan geſetzt, ſondern nur die Einkleidung der Gedanken ſo eingerichtet wird, daß man das Gerüſte, das Schulgerechte und Techniſche von jener Vollkommenheit nicht ſehen läßt, (ſo wie man mit Bleiſtift Linien zieht, auf die man ſchreibt und ſie nachher wieder wegwiſcht,) — dieſe wahrhaft populare Vollkommenheit des Erkenntniſſes iſt in der That eine große und ſeltene Vollkommenheit, die von vieler Einſicht in die Wiſſenſchaft zeigt. Auch hat ſie außer vielen anderen Verdienſten noch dieſes, daß ſie einen Beweis für die vollſtändige Einſicht in eine Sache geben kann. Denn die blos ſcholaſtiſche Prüfung einer Erkenntniß läßt noch den Zweifel übrig: ob die Prüfung nicht einſeitig ſei, und ob die Erkenntniß ſelbſt auch wohl einen von allen Menſchen ihr zugeſtandenen Werth habe? Die Schule hat ihre Vorurtheile, ſo wie der gemeine Verſtand. Eines verbeſſert hier das Andere. Es iſt daher wichtig, ein Erkenntniß an Menſchen zu prüfen, deren Verſtand an keiner Schule hängt.

Dieſe Vollkommenheit der Erkenntniß, wodurch ſich dieſelbe zu einer leichten und allgemeinen Mittheilung qualificirt, könnte man auch die äußere Extenſion oder die extenſive Größe eines Erkenntniſſes nennen, ſofern es äußerlich unter viele Menſchen ausgebreitet iſt.

Da es ſo viele und mannigfaltige Erkenntniſſe gibt, ſo wird man wohl thun, ſich einen Plan zu machen, nach welchem man die Wiſſenſchaften ſo ordnet, wie ſie am Beſten zu ſeinen Zwecken zuſammen ſtimmen und zu Beförderung derſelben beitragen. Alle Erkenntniſſe ſtehen unter einander in einer gewiſſen natürlichen Verknüpfung. Sieht man nun bei dem Beſtreben nach Erweiterung der Erkenntniſſe nicht auf dieſen ihren Zuſammenhang, ſo wird aus allem Vielwiſſen doch weiter nichts, als bloſe Rhapſodie. Macht man ſich aber eine Hauptwiſſenſchaft zum Zweck und betrachtet alle anderen Erkenntniſſe nur als Mittel, um zu derſelben zu gelangen, ſo bringt man in ſein Wiſſen einen gewiſſen ſyſtematiſchen Charakter.

Und um nach einem ſolchen wohlgeordneten und zweckmäßigen Plane bei Erweiterung ſeiner Erkenntniſſe zu Werke zu gehen, muß man alſo jenen Zuſammenhang der Erkenntniſſe unter einander kennen zu lernen ſuchen. Dazu gibt die Architektonik der Wiſſenſchaften Anleitung, die ein Syſtem nach Ideen iſt, in welchem die Wiſſenſchaften in Anſehung ihrer Verwandtſchaft und ſyſtematiſchen Verbindung in einem Ganzen der die Menſchheit intereſſirenden Erkenntniß betrachtet werden.

Was nun insbeſondere aber die intenſive Größe des Erkenntniſſes d. h. ihren Gehalt, oder ihre Vielgültigkeit und Wichtigkeit betrifft, die ſich, wie wir oben bemerkten, von der extenſiven Größe, der bloſen Weitläuftigkeit deſſelben weſentlich unterſcheidet; ſo wollen wir hierüber nur noch folgende wenige Bemerkungen machen:

1) Eine Erkenntniß, die aufs Große d. i. das Ganze im Gebrauch des Verſtandes geht, iſt von der Subtilität im Kleinen (Mikrologie) zu unterſcheiden.

2) Logiſch wichtig iſt jedes Erkenntniß zu nennen, das die logiſche Vollkommenheit der Form nach befördert, z. B. jeder mathematiſche Satz, jedes deutlich eingeſehene Geſetz der Natur, jede richtige philoſophiſche Erklärung. Die praktiſche Wichtigkeit kann man nicht voraus ſehen, ſondern man muß ſie abwarten.

3) Man muß die Wichtigkeit nicht mit der Schwere verwechſeln. Ein Erkenntniß kann ſchwer ſein, ohne wichtig zu ſein, und umgekehrt. Schwere entſcheidet daher weder für, noch auch wider den Werth und die Wichtigkeit eines Erkenntniſſes. Dieſe beruht auf der Größe oder Vielheit der Folgen. Je mehr oder je größere Folgen ein Erkenntniß hat, je mehr Gebrauch ſich von ihm machen läßt, deſto wichtiger iſt es. Eine Erkenntniß ohne wichtige Folgen heißt eine Grübelei; dergleichen z. B. die ſcholaſtiſche Philoſophie war.

VII.

B) Logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes, der Relation nach. Wahrheit. Materiale und formale oder logiſche Wahrheit. Kriterien der logiſchen Wahrheit. Falſchheit und Irrthum. Schein, als Quelle des Irrthums. Mittel zu Vermeidung der Irrthümer.

Eine Hauptvollkommenheit des Erkenntniſſes, ja die weſentliche und unzertrennliche Bedingung aller Vollkommenheit deſſelben, iſt die Wahrheit. Wahrheit, ſagt man, beſteht in der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtande. Dieſer bloſen Worterklärung zu Folge, ſoll alſo mein Erkenntniß, um als wahr zu gelten, mit dem Object übereinſtimmen. Nun kann ich aber das Object nur mit meinem Erkenntniſſe vergleichen, dadurch, daß ich es erkenne. Meine Erkenntniß ſoll ſich alſo ſelbſt beſtätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend iſt. Denn da das Object außer mir und die Erkenntniß in mir iſt, ſo kann ich immer doch nur beurtheilen: ob meine Erkenntniß vom Object mit meiner Erkenntniß vom Object übereinſtimme. Einen ſolchen Zirkel im Erklären nannten die Alten Diallele. Und wirklich wurde dieſer Fehler auch immer den Logikern von den Skeptikern vorgeworfen, welche bemerkten: es verhalte ſich mit jener Erklärung der Wahrheit eben ſo, wie wenn Jemand vor Gericht eine Ausſage thue und ſich dabei auf einen Zeugen berufe, den Niemand kenne, der ſich aber dadurch glaubwürdig machen wolle, daß er behaupte, der, welcher ihn zum Zeugen aufgerufen, ſei ein ehrlicher Mann. Die Beſchuldigung war allerdings gegründet. Nur iſt die Auflöſung der gedachten Aufgabe ſchlechthin und für jeden Menſchen unmöglich.

Es fragt ſich nämlich hier: ob und inwiefern es ein ſicheres, allgemeines und in der Anwendung brauchbares Kriterium der Wahrheit gebe? Denn das ſoll die Frage: was iſt Wahrheit? bedeuten.

Um dieſe wichtige Frage entſcheiden zu können, müſſen wir das, was in unſerem Erkenntniſſe zur Materie deſſelben gehört und auf das Object ſich bezieht, von dem, was die bloſe Form,

als diejenige Bedingung betrifft, ohne welche ein Erkenntniß gar kein Erkenntniß überhaupt ſein würde, wohl unterſcheiden. Mit Rückſicht auf dieſen Unterſchied zwiſchen der objectiven, materialen und der ſubjectiven, formalen Beziehung in unſerem Erkenntniſſe, zerfällt daher die obige Frage in die zwei beſonderen:

1) Gibt es ein allgemeines materiales, und

2) Gibt es ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit?

Ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit iſt nicht möglich; es iſt ſogar in ſich ſelbſt widerſprechend. Denn als ein allgemeines, für alle Objecte überhaupt gültiges, müßte es von allem Unterſchiede derſelben völlig abſtrahiren und doch auch zugleich als ein materiales Kriterium eben auf dieſen Unterſchied gehen, um beſtimmen zu können, ob ein Erkenntniß gerade mit demjenigen Objecte, worauf es bezogen wird, und nicht mit irgend einem Object überhaupt, — womit eigentlich gar nichts geſagt wäre, — übereinſtimme. In dieſer Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit demjenigen beſtimmten Objecte, worauf ſie bezogen wird, muß aber die materiale Wahrheit beſtehen. Denn ein Erkenntniß, welches in Anſehung Eines Objectes wahr iſt, kann in Beziehung auf andere Objecte falſch ſein. Es iſt daher ungereimt, ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit zu fordern, das von allem Unterſchiede der Objecte zugleich abſtrahiren und auch nicht abſtrahiren ſolle.

Iſt nun aber die Frage nach allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit, ſo iſt die Entſcheidung hier leicht, daß es dergleichen allerdings geben könne. Denn die formale Wahrheit beſteht lediglich in der Zuſammenſtimmung der Erkenntniß mit ſich ſelbſt bei gänzlicher Abſtraction von allen Objecten insgeſammt und von allem Unterſchiede derſelben. Und die allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit ſind demnach nichts Anderes, als allgemeine logiſche Merkmale der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ſich ſelbſt oder, welches einerlei iſt, mit den allgemeinen Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft.

Dieſe formalen, allgemeinen Kriterien ſind zwar freilich zur

objectiven Wahrheit nicht hinreichend, aber sie sind doch als die conditio sine qua non derselben anzusehen.

Denn vor der Frage: ob die Erkenntniß mit dem Object zusammenstimme? muß die Frage vorhergehen: ob sie mit sich selbst (der Form nach) zusammenstimme? Und dies ist die Sache der Logik.

Die formalen Kriterien der Wahrheit in der Logik sind

1) der Satz des Widerspruchs,
2) der Satz des zureichenden Grundes.

Durch den ersteren ist die logische Möglichkeit, durch den letzteren die logische Wirklichkeit eines Erkenntnisses bestimmt.

Zur logischen Wahrheit eines Erkenntnisses gehört nämlich.

Erstlich: daß es logisch möglich sei, d. h. sich nicht widerspreche. Dieses Kennzeichen der innerlichen logischen Wahrheit ist aber nur negativ; denn ein Erkenntniß, welches sich widerspricht, ist zwar falsch; wenn es sich aber nicht widerspricht, nicht allemal wahr.

Zweitens: daß es logisch gegründet sei, d. h. daß es a) Gründe habe und b) nicht falsche Folgen habe.

Dieses zweite, den logischen Zusammenhang eines Erkenntnisses mit Gründen und Folgen betreffende Kriterium der äußerlichen logischen Wahrheit oder der Rationabilität des Erkenntnisses ist positiv. Und hier gelten folgende Regeln:

1) Aus der Wahrheit der Folge läßt sich auf die Wahrheit des Erkenntnisses als Grundes schließen, aber nur negativ: wenn eine falsche Folge aus einer Erkenntniß fließt, so ist die Erkenntniß selbst falsch. Denn wenn der Grund wahr wäre, so müßte die Folge auch wahr sein, weil die Folge durch den Grund bestimmt wird.

Man kann aber nicht umgekehrt schließen: wenn keine falsche Folge aus einem Erkenntnisse fließt, so ist es wahr; denn man kann aus einem falschen Grunde wahre Folgen ziehen.

2) Wenn alle Folgen eines Erkenntnisses wahr sind, so ist das Erkenntniß auch wahr. Denn wäre nur etwas

Falſches im Erkenntniſſe, ſo müßte auch eine falſche Folge Statt finden.

Aus der Folge läßt ſich alſo zwar auf einen Grund ſchließen, aber ohne dieſen Grund beſtimmen zu können. Nur aus dem Inbegriffe aller Folgen allein kann man auf einen beſtimmten Grund ſchließen, daß dieſer der wahre ſei.

Die erſtere Schlußart, nach welcher die Folge nur ein negativ und indirect zureichendes Kriterium der Wahrheit des Erkenntniſſes ſein kann, heißt in der Logik die apagogiſche (modus tollens).

Dieſes Verfahren, wovon in der Geometrie häufig Gebrauch gemacht wird, hat den Vortheil, daß ich aus einem Erkenntniſſe nur Eine falſche Folge herleiten darf, um ſeine Falſchheit zu beweiſen. Um z. B. darzuthun, daß die Erde nicht platt ſei, darf ich, ohne poſitive und directe Gründe vorzubringen, apagogiſch und indirect nur ſo ſchließen: wäre die Erde platt, ſo müßte der Polarſtern immer gleich hoch ſein; nun iſt dieſes aber nicht der Fall, folglich iſt ſie nicht platt.

Bei einer anderen, der poſitiven und directen Schlußart (modus ponens), tritt die Schwierigkeit ein, daß ſich die Allheit der Folgen nicht apodiktiſch erkennen läßt, und daß man daher durch die gedachte Schlußart nur zu einer wahrſcheinlichen und hypothetiſch-wahren Erkenntniß (Hypotheſen) geführt wird, nach der Vorausſetzung: daß da, wo viele Folgen wahr ſind, die übrigen alle auch wahr ſein mögen. —

Wir werden alſo hier drei Grundſätze, als allgemeine blos formale oder logiſche Kriterien der Wahrheit aufſtellen können; dieſe ſind

1) der Satz des Widerſpruchs und der Identität (principium contradictionis und identitatis), durch welchen die innere Möglichkeit eines Erkenntniſſes für problematiſche Urtheile beſtimmt iſt;
2) der Satz des zureichenden Grundes (principium rationis sufficientis), auf welchem die (logiſche) Wirklichkeit einer Erkenntniß beruht; daß ſie gegründet ſei, als Stoff zu aſſertoriſchen Urtheilen;

3) der Satz des ausschließenden Dritten (principium exclusi medii inter duo contradictoria), worauf sich die (logische) Nothwendigkeit eines Erkenntnisses gründet; daß nothwendig so und nicht anders geurtheilt werden müsse, d. i. daß das Gegentheil falsch sei, für apodiktische Urtheile.

Das Gegentheil von der Wahrheit ist die Falschheit, welche, sofern sie für Wahrheit gehalten wird, Irrthum heißt. Ein irriges Urtheil, — denn der Irrthum sowohl, als Wahrheit ist nur im Urtheile, — ist also ein solches, welches den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechselt.

Wie Wahrheit möglich sei: das ist leicht einzusehen, da hier der Verstand nach seinen wesentlichen Gesetzen handelt.

Wie aber Irrthum in formaler Bedeutung des Worts, d. h. wie die verstandeswidrige Form des Denkens möglich sei: das ist schwer zu begreifen, so wie es überhaupt nicht zu begreifen ist, wie irgend eine Kraft von ihren eigenen wesentlichen Gesetzen abweichen solle. Im Verstande selbst und dessen wesentlichen Gesetzen können wir also den Grund der Irrthümer nicht suchen, so wenig als in den Schranken des Verstandes, in denen zwar die Ursache der Unwissenheit, keinesweges aber des Irrthums liegt. Hätten wir nun keine andere Erkenntnißkraft, als den Verstand, so würden wir nie irren. Allein es liegt, außer dem Verstande, noch eine andere unentbehrliche Erkenntnißquelle in uns. Das ist die Sinnlichkeit, die uns den Stoff zum Denken gibt und dabei nach anderen Gesetzen wirkt, als der Verstand. Aus der Sinnlichkeit an und für sich selbst betrachtet, kann aber der Irrthum auch nicht entspringen, weil die Sinne gar nicht urtheilen.

Der Entstehungsgrund alles Irrthums wird daher einzig und allein in dem unvermerkten Einflusse der Sinnlichkeit auf den Verstand, oder genauer zu reden, auf das Urtheil, gesucht werden müssen. Dieser Einfluß nämlich macht, daß wir im Urtheilen blos subjective Gründe für objective halten und folglich

den bloſen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit ſelbſt verwechſeln. Denn darin beſteht eben das Weſen des Scheins, der um deswillen als ein Grund anzuſehen iſt, eine falſche Erkenntniß für wahr zu halten.

Was den Irrthum möglich macht, iſt alſo der Schein, nach welchem im Urtheile das blos Subjective mit dem Objectiven verwechſelt wird.

In gewiſſem Sinne kann man wohl den Verſtand auch zum Urheber der Irrthümer machen, ſofern er nämlich aus Mangel an erforderlicher Aufmerkſamkeit auf jenen Einfluß der Sinnlichkeit ſich durch den hieraus entſprungenen Schein verleiten läßt, blos ſubjective Beſtimmungsgründe des Urtheils für objective zu halten, oder das, was nur nach Geſetzen der Sinnlichkeit wahr iſt, für wahr nach ſeinen eigenen Geſetzen gelten zu laſſen.

Nur die Schuld der Unwiſſenheit liegt demnach in den Schranken des Verſtandes; die Schuld des Irrthums haben wir uns ſelbſt beizumeſſen. Die Natur hat uns zwar viele Kenntniſſe verſagt, ſie läßt uns über ſo Manches in einer unvermeidlichen Unwiſſenheit; aber den Irrthum verurſacht ſie doch nicht. Zu dieſem verleitet uns unſer eigener Hang zu urtheilen und zu entſcheiden, auch da, wo wir wegen unſerer Begrenztheit zu urtheilen und zu entſcheiden nicht vermögend ſind.

Aller Irrthum, in welchen der menſchliche Verſtand gerathen kann, iſt aber nur partial, und in jedem irrigen Urtheile muß immer etwas Wahres liegen. Denn ein totaler Irrthum wäre ein gänzlicher Widerſtreit wider die Geſetze des Verſtandes und der Vernunft. Wie könnte er, als ſolcher, auf irgend eine Weiſe aus dem Verſtande kommen, und, ſofern er doch ein Urtheil iſt, für ein Product des Verſtandes gehalten werden!

In Rückſicht auf das Wahre und Irrige in unſerer Erkenntniß unterſcheiden wir ein genaues von einem rohen Erkenntniſſe.

Genau iſt das Erkenntniß, wenn es ſeinem Objecte angemeſſen iſt, oder wenn in Anſehung ſeines Objects nicht der mindeſte Irrthum

Statt findet; — roh ist es, wenn Irrthümer darin sein können, ohne eben der Absicht hinderlich zu sein.

Dieser Unterschied betrifft die weitere oder engere Bestimmtheit unseres Erkenntnisses (**cognitio late vel stricte determinata**). Anfangs ist es zuweilen nöthig, ein Erkenntniß in einem weiteren Umfange zu bestimmen (**late determinare**), besonders in historischen Dingen. In Vernunfterkenntnissen aber muß Alles genau (**stricte**) bestimmt sein. Bei der laten Determination sagt man: ein Erkenntniß sei **praeter propter** determinirt. Es kommt immer auf die Absicht eines Erkenntnisses an, ob es roh oder genau bestimmt sein soll. Die late Determination läßt noch immer einen Spielraum für den Irrthum übrig, der aber doch seine bestimmten Grenzen haben kann. Irrthum findet besonders da Statt, wo eine late Determination für eine stricte genommen wird, z. B. in Sachen der Moralität, wo Alles stricte determinirt sein muß. Die das nicht thun, werden von den Engländern Latitudinarier genannt.

Von der Genauigkeit, als einer objectiven Vollkommenheit des Erkenntnisses, da das Erkenntniß hier völlig mit dem Object congruirt, kann man noch die Subtilität, als eine subjective Vollkommenheit desselben unterscheiden.

Ein Erkenntniß von einer Sache ist subtil, wenn man darin dasjenige entdeckt, was Anderer Aufmerksamkeit zu entgehen pflegt. Es erfordert also einen höheren Grad von Aufmerksamkeit und einen größeren Aufwand von Verstandeskraft.

Viele tadeln alle Subtilität, weil sie sie nicht erreichen können. Aber sie macht an sich immer dem Verstande Ehre und ist sogar verdienstlich und nothwendig, sofern sie auf einen der Beobachtung würdigen Gegenstand angewandt wird. Wenn man aber mit einer geringeren Aufmerksamkeit und Anstrengung des Verstandes denselben Zweck hätte erreichen können, und man verwendet doch mehr darauf, so macht man unnützen Aufwand und verfällt in Subtilitäten, die zwar schwer sind, aber zu nichts nützen (**nugae difficiles**).

So wie dem Genauen das Rohe, so ist dem Subtilen das Grobe entgegengesetzt.

Aus der Natur des Irrthums, in deſſen Begriffe, wie wir bemerkten, außer der Falſchheit, noch der Schein der Wahrheit als ein weſentliches Merkmal enthalten iſt, ergibt ſich für die Wahrheit unſeres Erkenntniſſes folgende wichtige Regel:

Um Irrthümer zu vermeiden, und unvermeidlich iſt wenigſtens abſolut oder ſchlechthin kein Irrthum, ob er es gleich beziehungsweiſe ſein kann für die Fälle, da es, ſelbſt auf die Gefahr zu irren, unvermeidlich für uns iſt, zu urtheilen, — alſo um Irrthümer zu vermeiden, muß man die Quelle derſelben, den Schein, zu entdecken und zu erklären ſuchen. Das haben aber die wenigſten Philoſophen gethan. Sie haben nur die Irrthümer ſelbſt zu widerlegen geſucht, ohne den Schein anzugeben, woraus ſie entſpringen. Dieſe Aufdeckung und Auflöſung des Scheines iſt aber ein weit größeres Verdienſt um die Wahrheit, als die directe Widerlegung der Irrthümer ſelbſt, wodurch man die Quelle derſelben nicht verſtopfen und es nicht verhüten kann, daß nicht der nämliche Schein, weil man ihn nicht kennt, in anderen Fällen wiederum zu Irrthümern verleite. Denn ſind wir auch überzeugt worden, daß wir geirrt haben; ſo bleiben uns doch, im Fall der Schein ſelbſt, der unſerem Irrthume zum Grunde liegt, nicht gehoben iſt, noch Scrupel übrig, ſo wenig wir auch zu deren Rechtfertigung vorbringen können.

Durch Erklärung des Scheins läßt man überdies auch dem Irrenden eine Art von Billigkeit widerfahren. Denn es wird Niemand zugeben, daß er ohne irgend einen Schein der Wahrheit geirrt habe, der vielleicht auch einen Scharfſinnigeren hätte täuſchen können, weil es hiebei auf ſubjective Gründe ankommt.

Ein Irrthum, wo der Schein auch dem gemeinen Verſtande (**sensus communis**) offenbar iſt, heißt eine Abgeſchmacktheit oder Ungereimtheit. Der Vorwurf der Abſurdität iſt immer ein perſönlicher Tadel, den man vermeiden muß, insbeſondere bei Widerlegung der Irrthümer.

Denn demjenigen, welcher eine Ungereimtheit behauptet, iſt ſelbſt doch der Schein, der dieſer offenbaren Falſchheit zum Grunde liegt, nicht offenbar. Man muß ihm dieſen Schein erſt offenbar machen.

Beharrt er auch alsdann noch dabei, so ist er freilich abgeschmackt; aber dann ist auch weiter nichts mehr mit ihm anzufangen. Er hat sich dadurch aller weiteren Zurechtweisung und Widerlegung ebenso unfähig, als unwürdig gemacht. Denn man kann eigentlich Keinem beweisen, daß er ungereimt sei; hiebei wäre alles Vernünfteln vergeblich. Wenn man die Ungereimtheit beweist, so redet man nicht mehr mit dem Irrenden, sondern mit dem Vernünftigen. Aber da ist die Aufdeckung der Ungereimtheit (**deductio ad absurdum**) nicht nöthig.

Einen abgeschmackten Irrthum kann man auch einen solchen nennen, dem nichts, auch nicht einmal der Schein zur Entschuldigung dient; so wie ein grober Irrthum ein Irrthum ist, welcher Unwissenheit im gemeinen Erkenntnisse oder Verstoß wider gemeine Aufmerksamkeit beweiset.

Irrthum in Principien ist größer, als in ihrer Anwendung.

Ein äußeres Merkmal oder ein äußerer Probirstein der Wahrheit ist die Vergleichung unserer eigenen mit Anderer Urtheilen, weil das Subjective nicht allen Anderen auf gleiche Art beiwohnen wird, mithin der Schein dadurch erklärt werden kann. Die Unvereinbarkeit Anderer Urtheile mit den unsrigen ist daher als ein äußeres Merkmal des Irrthums und als ein Wink anzusehen, unser Verfahren im Urtheilen zu untersuchen, aber darum nicht sofort zu verwerfen. Denn man kann doch vielleicht Recht haben in der Sache und nur Unrecht in der Manier d. i. dem Vortrage.

Der gemeine Menschenverstand (**sensus communis**) ist auch an sich ein Probirstein, um die Fehler des künstlichen Verstandesgebrauchs zu entdecken. Das heißt: sich im Denken, oder im speculativen Vernunftgebrauche durch den gemeinen Verstand orientiren, wenn man den gemeinen Verstand als Probe zu Beurtheilung der Richtigkeit des speculativen gebraucht.

Allgemeine Regeln und Bedingungen der Vermeidung des Irrthums überhaupt ſind 1) ſelbſt zu denken, 2) ſich in der Stelle eines Anderen zu denken, und 3) jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig zu denken. Die Maxime des Selbſtdenkens kann man die aufgeklärte; die Maxime, ſich in Anderer Geſichtspuncte im Denken zu verſetzen, die erweiterte; und die Maxime, jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig zu denken, die conſequente oder bündige Denkart nennen.

VIII.

C) Logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes der Qualität nach. Klarheit. Begriff eines Merkmals überhaupt. Verſchiedene Arten der Merkmale. Beſtimmung des logiſchen Weſens einer Sache. Unterſchied deſſelben vom Realweſen. Deutlichkeit, ein höherer Grad der Klarheit. Aeſthetiſche und logiſche Deutlichkeit. Unterſchied zwiſchen analytiſcher und ſynthetiſcher Deutlichkeit.

Das menſchliche Erkenntniß iſt von Seiten des Verſtandes discurſiv; d. h. es geſchieht durch Vorſtellungen, die das, was mehreren Dingen gemein iſt, zum Erkenntnißgrunde machen, mithin durch Merkmale, als ſolche. Wir erkennen alſo Dinge nur durch Merkmale; und das heißt eben Erkennen, welches von Kennen herkommt.

Ein Merkmal iſt dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntniß deſſelben ausmacht; oder, welches daſſelbe iſt, eine Partialvorſtellung, ſofern ſie als Erkenntnißgrund der ganzen Vorſtellung betrachtet wird. Alle unſere Begriffe ſind demnach Merkmale und alles Denken iſt nichts Anderes, als ein Vorſtellen durch Merkmale.

Ein jedes Merkmal läßt ſich von zwei Seiten betrachten:

Erſtlich, als Vorſtellung an ſich ſelbſt;

Zweitens, als gehörig wie ein Theilbegriff zu der ganzen Vorſtellung eines Dinges und dadurch als Erkenntnißgrund dieſes Dinges ſelbſt.

Alle Merkmale, als Erkenntnißgründe betrachtet, sind von zwiefachem Gebrauche, entweder einem innerlichen, oder einem äußerlichen. Der innere Gebrauch besteht in der Ableitung, um durch Merkmale, als ihre Erkenntnißgründe, die Sache selbst zu erkennen. Der äußere Gebrauch besteht in der Vergleichung, sofern wir durch Merkmale ein Ding mit anderen nach den Regeln der Identität oder Diversität vergleichen können.

Es gibt unter den Merkmalen mancherlei specifische Unterschiede, auf die sich folgende Classification derselben gründet.

1) Analytische oder synthetische Merkmale. Jene sind Theilbegriffe meines wirklichen Begriffs, (die ich darin schon denke,) diese dagegen sind Theilbegriffe des blos möglichen ganzen Begriffs, (der also durch eine Synthesis mehrerer Theile erst werden soll.) — Erstere sind alle Vernunftbegriffe, die letzteren können Erfahrungsbegriffe sein.

2) Coordinirte oder subordinirte. Diese Eintheilung der Merkmale betrifft ihre Verknüpfung nach oder unter einander.

Coordinirt sind die Merkmale, sofern ein jedes derselben als ein unmittelbares Merkmal der Sache vorgestellt wird; und subordinirt, sofern ein Merkmal nur vermittelst des anderen an dem Dinge vorgestellt wird. Die Verbindung coordinirter Merkmale zum Ganzen des Begriffs heißt ein Aggregat; die Verbindung subordinirter Merkmale eine Reihe. Jene, die Aggregation coordinirter Merkmale macht die Totalität des Begriffs aus, die aber in Ansehung synthetischer empirischer Begriffe nie vollendet sein kann, sondern einer geraden Linie ohne Grenzen gleicht.

Die Reihe subordinirter Merkmale stößt a parte ante, oder auf Seiten der Gründe, an unauflösliche Begriffe, die sich ihrer Einfachheit wegen nicht weiter zergliedern lassen; a parte post, oder in Ansehung der Folgen hingegen, ist sie unendlich, weil wir zwar ein höchstes genus, aber keine unterste species haben.

Mit der Syntheſis jedes neuen Begriffs in der Aggregation coordinirter Merkmale wächſt die extenſive oder ausgebreitete Deutlichkeit; ſo wie mit der weiteren Analyſis der Begriffe in der Reihe ſubordinirter Merkmale die intenſive oder tiefe Deutlichkeit. Dieſe letztere Art der Deutlichkeit, da ſie nothwendig zur Gründlichkeit und Bündigkeit des Erkenntniſſes dient, iſt darum hauptſächlich Sache der Philoſophie und wird insbeſondere in metaphyſiſchen Unterſuchungen am höchſten getrieben.

3) Bejahende oder verneinende Merkmale. Durch jene erkennen wir, was das Ding iſt; durch dieſe, was es nicht iſt.

Die verneinenden Merkmale dienen dazu, uns von Irrthümern abzuhalten. Daher ſind ſie unnöthig da, wo es unmöglich iſt, zu irren, und nur nöthig und von Wichtigkeit in denjenigen Fällen, wo ſie uns von einem wichtigen Irrthume abhalten, in den wir leicht gerathen können. So ſind z. B. in Anſehung des Begriffs von einem Weſen, wie Gott, die verneinenden Merkmale ſehr nöthig und wichtig.

Durch bejahende Merkmale wollen wir alſo etwas verſtehen; durch verneinende, in die man alle Merkmale insgeſammt verwandeln kann, nur nicht mißverſtehen oder darin nur nicht irren, ſollten wir auch nichts davon kennen lernen.

4) Wichtige und fruchtbare, oder leere und unwichtige Merkmale.

Ein Merkmal iſt wichtig und fruchtbar, wenn es ein Erkenntnißgrund von großen und zahlreichen Folgen iſt; theils in Anſehung ſeines inneren Gebrauchs, des Gebrauchs in der Ableitung, ſofern es hinreichend iſt, um dadurch ſehr viel an der Sache ſelbſt zu erkennen; — theils in Rückſicht auf ſeinen äußeren Gebrauch, den Gebrauch in der Vergleichung, ſofern es dazu dient, ſowohl die Aehnlichkeit eines Dinges mit vielen anderen, als auch die Verſchiedenheit deſſelben von vielen anderen zu erkennen.

Uebrigens müſſen wir hier die logiſche Wichtigkeit und Fruchtbarkeit von der praktiſchen, der Nützlichkeit und Brauchbarkeit unterſcheiden.

5) Zureichende und nothwendige oder unzureichende und zufällige Merkmale.

Ein Merkmal ist zureichend, sofern es hinreicht, das Ding jederzeit von allen anderen zu unterscheiden; widrigenfalls ist es unzureichend, wie z. B. das Merkmal des Bellens vom Hunde. Die Hinlänglichkeit der Merkmale ist aber so gut, wie ihre Wichtigkeit, nur in einem relativen Sinne zu bestimmen, in Beziehung auf die Zwecke, welche durch ein Erkenntniß beabsichtigt werden.

Nothwendige Merkmale sind endlich diejenigen, die jederzeit bei der vorgestellten Sache müssen anzutreffen sein. Dergleichen Merkmale heißen auch wesentliche, und sind den außerwesentlichen und zufälligen entgegengesetzt, die von dem Begriffe des Dinges getrennt werden können.

Unter den nothwendigen Merkmalen gibt es aber noch einen Unterschied.

Einige derselben kommen dem Dinge zu als Gründe anderer Merkmale von einer und derselben Sache; andere dagegen nur als Folgen von anderen Merkmalen.

Die ersteren sind primitive und constitutive Merkmale (constitutiva, essentialia in sensu strictissimo); die anderen hießen Attribute (consectaria, rationata), und gehören zwar auch zum Wesen des Dinges, aber nur, sofern sie aus jenen wesentlichen Stücken desselben erst abgeleitet werden müssen; wie z. B. die drei Winkel im Begriffe eines Triangels aus den drei Seiten.

Die außerwesentlichen Merkmale sind auch wieder von zwiefacher Art; sie betreffen entweder innere Bestimmungen eines Dinges (modi), oder dessen äußere Verhältnisse (relationes). So bezeichnet z. B. das Merkmal der Gelehrsamkeit eine innere Bestimmung des Menschen; Herr oder Knechtsein nur ein äußeres Verhältniß desselben.

Der Inbegriff aller wesentlichen Stücke eines Dinges oder die Hinlänglichkeit der Merkmale desselben der Coordination oder der Subordination nach, ist das Wesen (complexus notarum primi-

tivarum, interne conceptui dato sufficientium; s. complexus notarum, conceptum aliquem primitive constituentium).

Bei dieſer Erklärung müſſen wir aber hier ganz und gar nicht an das Real- oder Naturweſen der Dinge denken, das wir überall nicht einzuſehen vermögen. Denn da die Logik von allem Inhalte des Erkenntniſſes, folglich auch von der Sache ſelbſt abſtrahirt; ſo kann in dieſer Wiſſenſchaft lediglich nur von dem logiſchen Weſen der Dinge die Rede ſein. Und dieſes können wir leicht einſehen. Denn dazu gehört weiter nichts, als die Erkenntniß aller der Prädicate, in Anſehung deren ein Object durch ſeinen Begriff beſtimmt iſt; anſtatt daß zum Real-Weſen des Dinges (Esse rei) die Erkenntniß derjenigen Prädicate erfordert wird, von denen Alles, was zu ſeinem Daſein gehört, als Beſtimmungsgründen, abhängt. Wollen wir z. B. das logiſche Weſen des Körpers beſtimmen, ſo haben wir gar nicht nöthig die Data hiezu in der Natur aufzuſuchen; wir dürfen unſere Reflexion nur auf die Merkmale richten, die als weſentliche Stücke (constitutiva, rationes) den Grundbegriff deſſelben urſprünglich conſtituiren. Denn das logiſche Weſen iſt ja ſelbſt nichts Anderes, als der erſte Grundbegriff aller nothwendigen Merkmale eines Dinges (Esse conceptus).

Die erſte Stufe der Vollkommenheit unſeres Erkenntniſſes der Qualität nach, iſt alſo die Klarheit deſſelben. Eine zweite Stufe, oder ein höherer Grad der Klarheit iſt die Deutlichkeit. Dieſe beſteht in der Klarheit der Merkmale.

Wir müſſen hier zuvörderſt die logiſche Deutlichkeit überhaupt von der äſthetiſchen unterſcheiden. — Die logiſche beruht auf der objectiven, die äſthetiſche auf der ſubjectiven Klarheit der Merkmale. Jene iſt eine Klarheit durch Begriffe, dieſe eine Klarheit durch Anſchauung. Die letztere Art der Deutlichkeit beſteht alſo in einer bloſen Lebhaftigkeit und Verſtändlichkeit, d. h. in einer bloſen Klarheit durch Beiſpiele in concreto; (denn verſtändlich kann Vieles ſein, was doch nicht deutlich iſt, und umgekehrt kann Vieles deutlich ſein, was doch ſchwer zu verſtehen iſt, weil es bis auf entfernte

Merkmale zurückgeht, deren Verknüpfung mit der Anschauung nur durch eine lange Reihe möglich ist.)

Die objective Deutlichkeit verursacht öfters subjective Dunkelheit und umgekehrt. Daher ist die logische Deutlichkeit nicht selten nur zum Nachtheil der ästhetischen möglich und umgekehrt wird oft die ästhetische Deutlichkeit durch Beispiele und Gleichnisse, die nicht genau passen, sondern nur nach einer Analogie genommen werden, der logischen Deutlichkeit schädlich. — Ueberdies sind auch Beispiele überhaupt keine Merkmale und gehören nicht als Theile zum Begriffe, sondern als Anschauungen nur zum Gebrauche des Begriffs. Eine Deutlichkeit durch Beispiele, die blose Verständlichkeit, ist daher von ganz anderer Art, als die Deutlichkeit durch Begriffe als Merkmale. In der Verbindung beider, der ästhetischen oder popularen mit der scholastischen oder logischen Deutlichkeit besteht die Helligkeit. Denn unter einem hellen Kopfe denkt man sich das Talent einer lichtvollen, der Fassungskraft des gemeinen Verstandes angemessenen Darstellung abstracter und gründlicher Erkenntnisse.

Was nun hienächst insbesondere die logische Deutlichkeit betrifft, so ist sie eine vollständige Deutlichkeit zu nennen, sofern alle Merkmale, die zusammengenommen den ganzen Begriff ausmachen, bis zur Klarheit gekommen sind. Ein vollständig oder complett deutlicher Begriff kann es nun hinwiederum sein, entweder in Ansehung der Totalität seiner coordinirten, oder in Rücksicht auf die Totalität seiner subordinirten Merkmale. In der totalen Klarheit der coordinirten Merkmale besteht die extensiv vollständige oder zureichende Deutlichkeit eines Begriffs, die auch die Ausführlichkeit heißt. Die totale Klarheit der subordinirten Merkmale macht die intensiv vollständige Deutlichkeit aus, — die Profundität.

Die erstere Art der logischen Deutlichkeit kann auch die äußere Vollständigkeit (completudo externa), so wie die andere, die innere Vollständigkeit (completudo interna) der Klarheit der Merkmale genannt werden. Die letztere läßt sich nur von reinen Vernunftbegriffen und von willkührlichen Begriffen, nicht aber von empirischen erlangen.

Die extenſive Größe der Deutlichkeit, ſofern ſie nicht abundant iſt, heißt Präciſion (Abgemeſſenheit). Die Ausführlichkeit (completudo) und Abgemeſſenheit (praecisio) zuſammen, machen die Angemeſſenheit aus (cognitionem, quae rem adaequat); und in der intenſiv-adäquaten Erkenntniß in der Profundität, verbunden mit der extenſiv-adäquaten in der Ausführlichkeit und Präciſion, beſteht (der Qualität nach) die vollendete Vollkommenheit eines Erkenntniſſes (consummata cognitionis perfectio).

Da es, wie wir bemerkt haben, das Geſchäft der Logik iſt, klare Begriffe deutlich zu machen, ſo fragt es ſich nun: auf welche Art ſie dieſelben deutlich mache?

Die Logiker aus der Wolf'ſchen Schule ſetzen alle Deutlichmachung der Erkenntniſſe in die bloſe Zergliederung derſelben. Allein nicht alle Deutlichkeit beruht auf der Analyſis eines gegebenen Begriffs. Dadurch entſteht ſie nur in Anſehung derjenigen Merkmale, die wir ſchon in dem Begriffe dachten, keinesweges aber in Rückſicht auf die Merkmale, die zum Begriffe erſt hinzukommen, als Theile des ganzen möglichen Begriffs.

Diejenige Art der Deutlichkeit, die nicht durch Analyſis, ſondern durch Syntheſis der Merkmale entſpringt, iſt die ſynthetiſche Deutlichkeit. Und es iſt alſo ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen den beiden Sätzen: einen deutlichen Begriff machen und: einen Begriff deutlich machen.

Denn wenn ich einen deutlichen Begriff mache, ſo fange ich von den Theilen an und gehe von dieſen zum Ganzen fort. Es ſind hier noch keine Merkmale vorhanden; ich erhalte dieſelben erſt durch die Syntheſis. Aus dieſem ſynthetiſchen Verfahren geht alſo die ſynthetiſche Deutlichkeit hervor, welche meinen Begriff durch das, was über denſelben in der (reinen oder empiriſchen) Anſchauung als Merkmal hinzukommt, dem Inhalte nach wirklich erweitert. — Dieſes ſynthetiſchen Verfahrens in Deutlichmachung der Begriffe bedient ſich der Mathematiker und auch der Naturphiloſoph. Denn

alle Deutlichkeit des eigentlich mathematischen, so wie alles Erfahrungserkenntnisses beruht auf einer solchen Erweiterung desselben durch Synthesis der Merkmale.

Wenn ich aber einen Begriff deutlich mache, so wächst durch diese bloße Zergliederung mein Erkenntniß ganz und gar nicht dem Inhalte nach. Dieser bleibt derselbe; nur die Form wird verändert, indem ich das, was in dem gegebenen Begriffe schon lag, nur besser unterscheiden oder mit klärerem Bewußtsein erkennen lerne. So wie durch die bloße Illumination einer Charte zu ihr selbst nichts weiter hinzukommt, so wird auch durch die bloße Aufhellung eines gegebenen Begriffs vermittelst der Analysis seiner Merkmale dieser Begriff selbst nicht im Mindesten vermehrt.

Zur Synthesis gehört die Deutlichmachung der Objecte, zur Analysis die Deutlichmachung der Begriffe. Hier geht das Ganze den Theilen, dort gehen die Theile dem Ganzen vorher. Der Philosoph macht nur gegebene Begriffe deutlich. Zuweilen verfährt man synthetisch, auch wenn der Begriff, den man auf diese Art deutlich machen will, schon gegeben ist. Dieses findet oft Statt bei Erfahrungssätzen, wofern man mit den, in einem gegebenen Begriffe schon gedachten Merkmalen noch nicht zufrieden ist.

Das analytische Verfahren, Deutlichkeit zu erzeugen, womit sich die Logik allein beschäftigen kann, ist das erste und hauptsächlichste Erforderniß bei der Deutlichmachung unseres Erkenntnisses. Denn je deutlicher unser Erkenntniß von einer Sache ist, um so stärker und wirksamer kann es auch sein. Nur muß die Analysis nicht so weit gehen, daß darüber der Gegenstand selbst am Ende verschwindet.

Wären wir uns Alles dessen bewußt, was wir wissen, so müßten wir über die große Menge unserer Erkenntnisse erstaunen.

In Ansehung des objectiven Gehaltes unserer Erkenntniß überhaupt lassen sich folgende Grade denken, nach welchen dieselbe in dieser Rücksicht kann gesteigert werden:

Der erste Grad der Erkenntniß ist: sich etwas vorstellen;

Der zweite: ſich mit Bewußtſein etwas vorſtellen oder wahrnehmen (percipere);

Der dritte: etwas kennen (noscere) oder ſich etwas in der Vergleichung mit anderen Dingen vorſtellen ſowohl der Einerleiheit, als der Verſchiedenheit nach;

Der vierte: mit Bewußtſein etwas kennen, d. h. erkennen (cognoscere). Die Thiere kennen auch Gegenſtände, aber ſie erkennen ſie nicht.

Der fünfte: etwas verſtehen (intelligere) d. h. durch den Verſtand vermöge der Begriffe erkennen oder concipiren. Dieſes iſt vom Begreifen ſehr unterſchieden. Concipiren kann man Vieles, obgleich man es nicht begreifen kann, z. B. ein perpetuum mobile, deſſen Unmöglichkeit in der Mechanik gezeigt wird.

Der ſechſte: etwas durch die Vernunft erkennen oder einſehen (perspicere). Bis dahin gelangen wir in wenigen Dingen und unſere Erkenntniſſe werden der Zahl nach immer geringer, je mehr wir ſie dem Gehalte nach vervollkommnen wollen.

Der ſiebente endlich: etwas begreifen (comprehendere) d. h. in dem Grade durch die Vernunft oder a priori erkennen, als zu unſerer Abſicht hinreichend iſt. Denn alles unſer Begreifen iſt nur relativ, d. h. zu einer gewiſſen Abſicht hinreichend, ſchlechthin begreifen wir gar nichts. Nichts kann mehr begriffen werden, als was der Mathematiker demonſtrirt, z. B. daß alle Linien im Zirkel proportional ſind. Und doch begreift er nicht, wie es zugehe, daß eine ſo einfache Figur dieſe Eigenſchaften habe. Das Feld des Verſtehens oder des Verſtandes iſt daher überhaupt weit größer, als das Feld des Begreifens oder der Vernunft.

IX.

D) Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der Modalität nach. Gewißheit. Begriff des Fürwahrhaltens überhaupt. Modi des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben, Wissen. Ueberzeugung und Ueberredung. Zurückhalten und Aufschieben eines Urtheils. Vorläufige Urtheile. Vorurtheile, deren Quellen und Hauptarten.

Wahrheit ist objective Eigenschaft der Erkenntniß; das Urtheil, wodurch etwas als wahr vorgestellt wird, die Beziehung auf einen Verstand und also auf ein besonderes Subject, ist subjectiv das Fürwahrhalten.

Das Fürwahrhalten ist überhaupt von zwiefacher Art: ein gewisses oder ein ungewisses. Das gewisse Fürwahrhalten oder die Gewißheit ist mit dem Bewußtsein der Nothwendigkeit verbunden; das ungewisse dagegen oder die Ungewißheit mit dem Bewußtsein der Zufälligkeit oder der Möglichkeit des Gegentheils. Das letztere ist hinwiederum entweder sowohl subjectiv, als objectiv unzureichend; oder zwar objectiv unzureichend, aber subjectiv zureichend. Jenes heißt Meinung, dieses muß Glaube genannt werden.

Es gibt hienach drei Arten oder Modi des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben und Wissen. Das Meinen ist ein problematisches, das Glauben ein assertorisches und das Wissen ein apodiktisches Urtheilen. Denn was ich blos meine, das halte ich im Urtheilen, mit Bewußtsein nur für problematisch; was ich glaube, für assertorisch, aber nicht als objectiv, sondern nur als subjectiv nothwendig (nur für mich geltend); was ich endlich weiß, für apodiktisch gewiß, d. i. für allgemein und objectiv nothwendig (für Alle geltend); gesetzt auch, daß der Gegenstand selbst, auf den sich dieses gewisse Fürwahrhalten bezieht, eine blos empirische Wahrheit wäre. Denn diese Unterscheidung des Fürwahrhaltens nach den so eben genannten drei modis betrifft nur die Urtheilskraft in Ansehung der subjectiven Kriterien der Subsumtion eines Urtheils unter objective Regeln.

So wäre z. B. unſer Fürwahrhalten der Unſterblichkeit blos problematiſch, wofern wir nur ſo handeln, als ob wir unſterblich wären; aſſertoriſch aber, ſofern wir glauben, daß wir unſterblich ſind; und apodiktiſch endlich, ſofern wir Alle wüßten, daß es ein anderes Leben nach dieſem gibt.

Zwiſchen Meinen, Glauben und Wiſſen findet demnach ein weſentlicher Unterſchied Statt, den wir hier noch genauer und ausführlicher aus einander ſetzen wollen.

1) Meinen. Das Meinen oder das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnißgrunde, der weder ſubjectiv noch objectiv hinreichend iſt, kann als ein vorläufiges Urtheilen (sub conditione suspensiva ad interim) angeſehen werden, deſſen man nicht leicht entbehren kann. Man muß erſt meinen, ehe man annimmt und behauptet, ſich dabei aber auch hüten, eine Meinung für etwas mehr, als bloſe Meinung zu halten. Vom Meinen fangen wir größtentheils bei allem unſerem Erkennen an. Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit; eine Sache ſcheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten; wir ahnen ihre Wahrheit ſchon, noch ehe wir ſie mit beſtimmter Gewißheit erkennen.

Wo findet nun aber das bloſe Meinen eigentlich Statt? In keinen Wiſſenſchaften, welche Erkenntniſſe a priori enthalten; alſo weder in der Mathematik, noch in der Metaphyſik, noch in der Moral, ſondern lediglich in empiriſchen Erkenntniſſen, — in der Phyſik, der Pſychologie u. dgl. Denn es iſt an ſich ungereimt, a priori zu meinen. Auch könnte in der That nichts lächerlicher ſein, als z. B. in der Mathematik nur zu meinen. Hier, ſo wie in der Metaphyſik und Moral, gilt es: entweder zu wiſſen oder nicht zu wiſſen. Meinungsſachen können daher immer nur Gegenſtände einer Erfahrungserkenntniß ſein, die an ſich zwar möglich, aber nur für uns unmöglich iſt nach den empiriſchen Einſchränkungen und Bedingungen unſeres Erfahrungsvermögens und dem davon abhängenden Grade dieſes Vermögens, den wir beſitzen. So iſt z. B. der Aether der neueren Phyſiker eine bloſe Meinungsſache. Denn von dieſer, ſo wie von jeder Meinung

überhaupt, welche sie auch immer sein möge, sehe ich ein, daß das Gegentheil doch vielleicht könne bewiesen worden. Mein Fürwahrhalten ist also hier objectiv sowohl, als subjectiv unzureichend, obgleich es an sich betrachtet, vollständig werden kann.

2) Glauben. Das Glauben oder das Fürwahrhalten aus einem Grunde, der zwar objectiv unzureichend, aber subjectiv zureichend ist, bezieht sich auf Gegenstände, in Ansehung deren man nicht allein nichts wissen, sondern auch nichts meinen, ja auch nicht einmal Wahrscheinlichkeit vorwenden, sondern blos gewiß sein kann, daß es nicht widersprechend ist, sich dergleichen Gegenstände so zu denken, wie man sie sich denkt. Das Uebrige hiebei ist ein freies Fürwahrhalten, welches nur in praktischer a priori gegebener Absicht nöthig ist, also ein Fürwahrhalten dessen, was ich aus moralischen Gründen annehme und zwar so, daß ich gewiß bin, das Gegentheil könne nie bewiesen werden*).

*) Das Glauben ist kein besonderer Erkenntnißquell. Es ist eine Art des mit Bewußtsein unvollständigen Fürwahrhaltens, und unterscheidet sich, wenn es, als auf besondere Art Objecte, (die nur fürs Glauben gehören,) restringirt, betrachtet wird, vom Meinen nicht durch den Grad, sondern durch das Verhältniß, was es als Erkenntniß zum Handeln hat. So bedarf z. B. der Kaufmann, um einen Handel einzuschlagen, daß er nicht blos meine, es werde dabei was zu gewinnen sein, sondern daß er's glaube, d. i. daß seine Meinung zur Unternehmung aufs Ungewisse zureichend sei. — Nun haben wir theoretische Erkenntnisse (vom Sinnlichen), darin wir es zur Gewißheit bringen können und in Ansehung Alles dessen, was wir menschliches Erkenntniß nennen können, muß das Letztere möglich sein. Eben solche gewisse Erkenntnisse und zwar gänzlich a priori haben wir in praktischen Gesetzen; allein diese gründen sich auf ein übersinnliches Princip (der Freiheit) und zwar in uns selbst, als ein Princip der praktischen Vernunft. Aber diese praktische Vernunft ist eine Causalität in Ansehung eines gleichfalls übersinnlichen Objects, des höchsten Guts, welches in der Sinnenwelt durch unser Vermögen nicht möglich ist. Gleichwohl muß die Natur als Object unserer theoretischen Vernunft dazu zusammenstimmen; denn es soll in der Sinnenwelt die Folge oder Wirkung von dieser Idee angetroffen werden. — Wir sollen also handeln, um diesen Zweck wirklich zu machen.

Wir finden in der Sinnenwelt auch Spuren einer Kunstweisheit; und nun glauben wir: die Weltursache wirke auch mit moralischer Weisheit zum höchsten Gut. Dieses ist ein Fürwahrhalten, welches genug ist zum Handeln, d. i. ein Glaube. — Nun bedürfen wir diesen nicht zum Han-

Sachen des Glaubens ſind alſo I. keine Gegenſtände des empiriſchen Erkenntniſſes. Der ſogenannte hiſtoriſche Glaube kann

---

deln nach moraliſchen Geſetzen, denn die werden durch praktiſche Vernunft allein gegeben; aber wir bedürfen der Annahme einer höchſten Weisheit zum Object unſeres moraliſchen Willens, worauf wir außer der bloſen Rechtmäßigkeit unſerer Handlungen nicht umhin können, unſere Zwecke zu richten. Obgleich dieſes objectiv keine nothwendige Beziehung unſerer Willkühr wäre, ſo iſt das höchſte Gut doch ſubjectiv nothwendig das Object eines guten (ſelbſt menſchlichen) Willens, und der Glaube an die Erreichbarkeit deſſelben wird dazu nothwendig vorausgeſetzt.

Zwiſchen der Erwerbung einer Erkenntniß durch Erfahrung (a posteriori) und durch die Vernunft (a priori) gibt es kein Mittleres. Aber zwiſchen der Erkenntniß eines Objects und der bloſen Vorausſetzung der Möglichkeit deſſelben gibt es ein Mittleres, nämlich einen empiriſchen oder einen Vernunftgrund, die letztere anzunehmen in Beziehung auf eine nothwendige Erweiterung des Feldes möglicher Objecte über diejenige, deren Erkenntniß uns möglich iſt. Dieſe Nothwendigkeit findet nur in Anſehung deſſen Statt, da das Object als praktiſch und durch Vernunft praktiſch nothwendig erkannt wird; denn zum Behuf der bloſen Erweiterung der theoretiſchen Erkenntniß etwas anzunehmen, iſt jederzeit zufällig. Dieſe praktiſch nothwendige Vorausſetzung eines Objects iſt die der Möglichkeit des höchſten Guts als Objects der Willkühr, mithin auch der Bedingung dieſer Möglichkeit (Gott, Freiheit und Unſterblichkeit). Dieſes iſt eine ſubjective Nothwendigkeit, die Realität des Objects um der nothwendigen Willensbeſtimmung halber anzunehmen. Dies iſt der casus extraordinarius, ohne welchen die praktiſche Vernunft ſich nicht in Anſehung ihres nothwendigen Zwecks erhalten kann, und es kommt ihr hier favor necessitatis zu Statten in ihrem eigenen Urtheil. Sie kann kein Object logiſch erwerben, ſondern ſich nur allein widerſetzen, was ſie im Gebrauch dieſer Idee, die ihr praktiſch angehört, hindert.

Dieſer Glaube iſt die Nothwendigkeit, die objective Realität eines Begriffs (vom höchſten Gut) d. i. die Möglichkeit ſeines Gegenſtandes, als a priori nothwendigen Objects der Willkühr anzunehmen. — Wenn wir blos auf Handlungen ſehen, ſo haben wir dieſen Glauben nicht nöthig. Wollen wir aber durch Handlungen uns zum Beſitz des dadurch möglichen Zwecks erweitern: ſo müſſen wir annehmen, daß dieſer durchaus möglich ſei. — Ich kann alſo nur ſagen: ich ſehe mich durch meinen Zweck nach Geſetzen der Freiheit genöthigt, ein höchſtes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann keinen Anderen durch Gründe nöthigen; (der Glaube iſt frei.)

Der Vernunftglaube kann alſo nie aufs theoretiſche Erkenntniß gehen; denn da iſt das objectiv unzureichende Fürwahrhalten blos Meinung. Er iſt blos eine Vorausſetzung der Vernunft in ſubjectiver, aber abſolutnothwendiger praktiſcher Abſicht. Die Geſinnung nach moraliſchen Geſetzen führt auf ein Object der durch reine Vernunft beſtimmbaren Willkühr. Das Annehmen der Thunlichkeit dieſes Objects und alſo auch der Wirklichkeit der

daher eigentlich auch nicht Glaube genannt und als solcher dem Wissen entgegengesetzt werden, da er selbst ein Wissen sein kann. Das Fürwahrhalten auf ein Zeugniß ist weder dem Grade noch der Art nach vom Fürwahrhalten durch eigene Erfahrung unterschieden.

II. Auch keine Objecte des Vernunfterkenntnisses (Erkenntnisses a priori), weder des theoretischen, z. B. in der Mathematik und Metaphysik, noch des praktischen in der Moral.

Mathematische Vernunftwahrheiten kann man auf Zeugnisse zwar glauben, weil Irrthum hier theils nicht leicht möglich ist, theils auch leicht entdeckt werden kann; aber man kann sie auf diese Art doch nicht wissen. Philosophische Vernunftwahrheiten lassen sich aber auch nicht einmal glauben; sie müssen lediglich gewußt werden; denn Philosophie leidet in sich keine bloße Ueberredung. Und was insbesondere die Gegenstände des praktischen Vernunfterkenntnisses in der Moral, die Rechte und Pflichten, betrifft; so kann in Ansehung dieser ebensowenig ein bloses Glauben Statt finden. Man muß völlig gewiß sein: ob etwas recht oder unrecht, pflichtmäßig oder pflichtwidrig, erlaubt oder unerlaubt sei. Aufs Ungewisse kann man in moralischen Dingen nichts wagen; nichts auf die Gefahr des Verstoßes gegen das Gesetz beschließen. So ist es z. B. für den Richter nicht genug, daß er blos glaube, der eines Verbrechens wegen Angeklagte habe dieses Verbrechen wirklich begangen. Er muß es (juridisch) wissen, oder handelt gewissenlos.

III. Nur solche Gegenstände sind Sachen des Glaubens, bei denen das Fürwahrhalten nothwendig frei, d. h. nicht durch ob-

---

Ursache dazu ist ein moralischer Glaube oder ein freies und in moralischer Absicht der Vollendung seiner Zwecke nothwendiges Fürwahrhalten.

Fides ist eigentlich Treue im pacto oder subjectives Zutrauen zu einander, daß Einer dem Anderen sein Versprechen halten werde, — Treue und Glauben. Das erste, wenn das pactum gemacht ist; das zweite, wenn man es schließen soll.

Nach der Analogie ist die praktische Vernunft gleichsam der Promittent, der Mensch der Promissarius, das erwartete Gute aus der That das Promissum.

jective, von der Natur und dem Intereſſe des Subjects unabhängige Gründe der Wahrheit beſtimmt iſt.

Das Glauben gibt daher auch wegen der blos ſubjectiven Gründe keine Ueberzeugung, die ſich mittheilen läßt und allgemeine Beiſtimmung gebietet, wie die Ueberzeugung, die aus dem Wiſſen kommt. Ich ſelbſt kann nur von der Gültigkeit und Unveränderlichkeit meines praktiſchen Glaubens gewiß ſein und mein Glaube an die Wahrheit eines Satzes oder die Wirklichkeit eines Dinges iſt das, was, in Beziehung auf mich, nur die Stelle eines Erkenntniſſes vertritt, ohne ſelbſt ein Erkenntniß zu ſein.

Moraliſch ungläubig iſt der, welcher nicht dasjenige annimmt, was zu wiſſen zwar unmöglich, aber vorauszuſetzen moraliſch nothwendig iſt. Dieſer Art des Unglaubens liegt immer Mangel an moraliſchem Intereſſe zum Grunde. Je größer die moraliſche Geſinnung eines Menſchen iſt, deſto feſter und lebendiger wird auch ſein Glaube ſein an Alles dasjenige, was er aus dem moraliſchen Intereſſe in praktiſch nothwendiger Abſicht anzunehmen und vorauszuſetzen ſich genöthigt fühlt.

3) Wiſſen. Das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnißgrunde, der ſowohl objectiv, als ſubjectiv zureichend iſt, oder die Gewißheit iſt entweder empiriſch oder rational, je nachdem ſie entweder auf Erfahrung, die eigene ſowohl, als die fremde mitgetheilte, oder auf Vernunft ſich gründet. Dieſe Unterſcheidung bezieht ſich alſo auf die beiden Quellen, woraus unſer geſammtes Erkenntniß geſchöpft wird: die Erfahrung und die Vernunft.

Die rationale Gewißheit iſt hinwiederum entweder mathematiſche oder philoſophiſche Gewißheit. Jene iſt intuitiv, dieſe discurſiv.

Die mathematiſche Gewißheit heißt auch Evidenz, weil ein intuitives Erkenntniß klärer iſt, als ein discurſives. Obgleich alſo beides, das mathematiſche und das philoſophiſche Vernunfterkenntniß an ſich gleich gewiß iſt, ſo iſt doch die Art der Gewißheit in beiden verſchieden.

Die empiriſche Gewißheit iſt eine urſprüngliche (originarie em-

pirica), sofern ich von etwas aus eigener Erfahrung, und eine abgeleitete (derivative empirica), sofern ich durch fremde Erfahrung wovon gewiß werde. Diese letztere pflegt auch die historische Gewißheit genannt zu werden.

Die rationale Gewißheit unterscheidet sich von der empirischen durch das Bewußtsein der Nothwendigkeit, das mit ihr verbunden ist; sie ist also eine apodiktische, die empirische dagegen nur eine assertorische Gewißheit. Rational gewiß ist man von dem, was man auch ohne alle Erfahrung a priori würde eingesehen haben. Unsere Erkenntnisse können daher Gegenstände der Erfahrung betreffen und die Gewißheit davon kann doch empirisch und rational zugleich sein, sofern wir nämlich einen empirisch gewissen Satz aus Principien a priori erkennen.

Rationale Gewißheit können wir nicht von Allem haben; aber da, wo wir sie haben können, müssen wir sie der empirischen vorziehen.

Alle Gewißheit ist entweder eine unvermittelte oder eine vermittelte, d. h. sie bedarf entweder eines Beweises, oder ist keines Beweises fähig und bedürftig. Wenn auch noch so Vieles in unserem Erkenntnisse nur mittelbar d. h. nur durch einen Beweis gewiß ist, so muß es doch auch etwas Indemonstrables oder unmittelbar Gewisses geben und unser gesammtes Erkenntniß muß von unmittelbar gewissen Sätzen ausgehen.

Die Beweise, auf denen alle vermittelte oder mittelbare Gewißheit eines Erkenntnisses beruht, sind entweder directe oder indirecte d. h. apagogische Beweise. Wenn ich eine Wahrheit aus ihren Gründen beweise, so führe ich einen directen Beweis für dieselbe; und wenn ich von der Falschheit des Gegentheils auf die Wahrheit eines Satzes schließe, einen apagogischen. Soll aber dieser letztere Gültigkeit haben, so müssen sich die Sätze contradictorisch oder diametraliter entgegengesetzt sein. Denn zwei einander blos conträr entgegengesetzte Sätze (contrarie opposita) können beide falsch sein. Ein Beweis, welcher der Grund mathematischer Gewißheit ist, heißt Demonstration und der der Grund

philoſophiſcher Gewißheit iſt, ein akroamatiſcher Beweis. Die weſentlichen Stücke eines jeden Beweiſes überhaupt ſind die Materie und die Form deſſelben; oder der Beweisgrund und die Conſequenz.

Vom Wiſſen kommt Wiſſenſchaft her, worunter der Inbegriff einer Erkenntniß, als Syſtem, zu verſtehen iſt. Sie wird der gemeinen Erkenntniß entgegengeſetzt, d. i. dem Inbegriff einer Erkenntniß, als bloſem Aggregate. Das Syſtem beruht auf einer Idee des Ganzen, welche den Theilen vorangeht; beim gemeinen Erkenntniſſe dagegen oder dem bloſen Aggregate von Erkenntniſſen gehen die Theile dem Ganzen vorher. Es gibt hiſtoriſche und Vernunftwiſſenſchaften.

In einer Wiſſenſchaft wiſſen wir oft nur die Erkenntniſſe, aber nicht die dadurch vorgeſtellten Sachen; alſo kann es eine Wiſſenſchaft von demjenigen geben, wovon unſere Erkenntniß kein Wiſſen iſt.

Aus den bisherigen Bemerkungen über die Natur und die Arten des Fürwahrhaltens können wir nun das allgemeine Reſultat ziehen: daß alſo alle unſere Ueberzeugung entweder logiſch oder praktiſch ſei. Nämlich wenn wir wiſſen, daß wir frei ſind von allen ſubjectiven Gründen und doch das Fürwahrhalten zureichend iſt, ſo ſind wir überzeugt und zwar logiſch oder aus objectiven Gründen überzeugt; (das Object iſt gewiß.)

Das complete Fürwahrhalten aus ſubjectiven Gründen, die in praktiſcher Beziehung ſo viel, als objective gelten, iſt aber auch Ueberzeugung, nur nicht logiſche, ſondern praktiſche; (ich bin gewiß.) Und dieſe praktiſche Ueberzeugung oder dieſer moraliſche Vernunftglaube iſt oft feſter, als alles Wiſſen. Beim Wiſſen hört man noch auf Gegengründe, aber beim Glauben nicht; weil es hiebei nicht auf objective Gründe, ſondern auf das moraliſche Intereſſe des Subjects ankommt*).

*) Dieſe praktiſche Ueberzeugung iſt alſo der moraliſche Vernunftglaube, der allein im eigentlichſten Verſtande ein Glaube genannt und als

Der Ueberzeugung ſteht die Ueberredung entgegen; ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, von denen man nicht weiß, ob ſie blos ſubjectiv oder auch objectiv ſind.

Die Ueberredung geht oft der Ueberzeugung vorher. Wir ſind uns vieler Erkenntniſſe nur ſo bewußt, daß wir nicht urtheilen können, ob die Gründe unſeres Fürwahrhaltens objectiv oder ſubjectiv ſind. Wir müſſen daher, um von der bloſen Ueberredung zur Ueberzeugung gelangen zu können, zuvörderſt überlegen, d. h. ſehen, zu welcher Erkenntnißkraft ein Erkenntniß gehöre; und ſodann unterſuchen, d. i. prüfen, ob die Gründe in Anſehung des Objects zureichend oder unzureichend ſind. Bei Vielen bleibt es bei der Ueberredung. Bei Einigen kommt es zur Ueberlegung, bei Wenigen zur Unterſuchung. Der da weiß, was zur Gewißheit gehört, wird Ueberredung und Ueberzeugung nicht leicht verwechſeln und ſich alſo auch nicht leicht überreden laſſen. Es gibt einen Beſtimmungsgrund zum Beifall, der aus objectiven und ſubjectiven Gründen zuſammengeſetzt iſt, und dieſe vermiſchte Wirkung ſetzen die mehreſten Menſchen nicht auseinander.

Obgleich jede Ueberredung der Form nach (formaliter) falſch iſt, ſofern nämlich hiebei eine ungewiſſe Erkenntniß gewiß zu ſein ſcheint, ſo kann ſie doch der Materie nach (materialiter) wahr ſein. Und ſo unterſcheidet ſie ſich denn auch von der Meinung, die eine ungewiſſe Erkenntniß iſt, ſofern ſie für ungewiß gehalten wird.

Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens (im Glauben) läßt ſich

ſolcher dem Wiſſen und aller theoretiſchen oder logiſchen Ueberzeugung überhaupt entgegengeſetzt werden muß, weil er nie zum Wiſſen ſich erheben kann. Der ſogenannte hiſtoriſche Glaube dagegen darf, wie ſchon bemerkt, nicht von dem Wiſſen unterſchieden werden, da er, als eine Art des theoretiſchen oder logiſchen Fürwahrhaltens, ſelbſt ein Wiſſen ſein kann. Wir können mit derſelben Gewißheit eine empiriſche Wahrheit auf das Zeugniß Anderer annehmen, als wenn wir durch Facta der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären. Bei der erſteren Art des empiriſchen Wiſſens iſt etwas Trügliches, aber auch bei der letzteren.

Das hiſtoriſche oder mittelbare empiriſche Wiſſen beruht auf der Zuverläſſigkeit der Zeugniſſe. Zu den Erforderniſſen eines unverwerflichen Zeugen gehört: Authenticität (Tüchtigkeit) und Integrität.

auf die Probe ſtellen durch Wetten oder durch Schwören. Zu dem erſten iſt comparative, zum zweiten abſolute Zulänglichkeit objectiver Gründe nöthig, ſtatt deren, wenn ſie nicht vorhanden ſind, dennoch ein ſchlechterdings ſubjectiv zureichendes Fürwahrhalten gilt.

Man pflegt ſich oft der Ausdrücke zu bedienen: ſeinem Urtheile beipflichten; ſein Urtheil zurückhalten, aufſchieben oder aufgeben. Dieſe und ähnliche Redensarten ſcheinen anzudeuten, daß in unſerem Urtheilen etwas Willkührliches ſei, indem wir etwas für wahr halten, weil wir es für wahr halten wollen. Es fragt ſich demnach hier: ob das Wollen einen Einfluß auf unſere Urtheile habe?

Unmittelbar hat der Wille keinen Einfluß auf das Fürwahrhalten; dies wäre auch ſehr ungereimt. Wenn es heißt: wir glauben gern, was wir wünſchen, ſo bedeutet das nur unſere gutartigen Wünſche, z. B. die des Vaters von ſeinen Kindern. Hätte der Wille einen unmittelbaren Einfluß auf unſere Ueberzeugung von dem, was wir wünſchen, ſo würden wir uns beſtändig Chimären von einem glücklichen Zuſtande machen und ſie ſodann auch immer für wahr halten. Der Wille kann aber nicht wider überzeugende Beweiſe von Wahrheiten ſtreiten, die ſeinen Wünſchen und Neigungen zuwider ſind.

Sofern aber der Wille den Verſtand entweder zur Nachforſchung einer Wahrheit antreibt oder davon abhält, muß man ihm einen Einfluß auf den Gebrauch des Verſtandes und mithin auch mittelbar auf die Ueberzeugung ſelbſt zugeſtehen, da dieſe ſo ſehr von dem Gebrauche des Verſtandes abhängt.

Was aber insbeſondere die Aufſchiebung oder Zurückhaltung unſeres Urtheils betrifft, ſo beſteht dieſelbe in dem Vorſatze, ein blos vorläufiges Urtheil nicht zu einem beſtimmenden werden zu laſſen. Ein vorläufiges Urtheil iſt ein ſolches, wodurch ich mir vorſtelle, daß zwar mehr Gründe für die Wahrheit einer Sache, als wider dieſelbe da ſind, daß aber dieſe Gründe noch

nicht zureichen zu einem bestimmenden oder definitiven Urtheile, dadurch ich geradezu für die Wahrheit entscheide. Das vorläufige Urtheilen ist also ein mit Bewußtsein blos problematisches Urtheilen.

Die Zurückhaltung des Urtheils kann in zwiefacher Absicht geschehen; entweder um die Gründe des bestimmenden Urtheils aufzusuchen; oder um niemals zu urtheilen. Im ersteren Falle heißt die Aufschiebung des Urtheils eine kritische (suspensio judicii indagatoria), im letzteren eine skeptische (suspensio judicii sceptica). Denn der Skeptiker thut auf alles Urtheilen Verzicht, der wahre Philosoph dagegen suspendirt blos sein Urtheil, wofern er noch nicht genugsame Gründe hat, etwas für wahr zu halten.

Sein Urtheil nach Maximen zu suspendiren, dazu wird eine geübte Urtheilskraft erfordert, die sich nur bei zunehmendem Alter findet. Ueberhaupt ist die Zurückhaltung unseres Beifalls eine sehr schwere Sache, theils weil unser Verstand so begierig ist, durch Urtheilen sich zu erweitern und mit Kenntnissen zu bereichern, theils weil unser Hang immer auf gewisse Sachen mehr gerichtet ist, als auf andere. — Wer aber seinen Beifall oft hat zurücknehmen müssen und dadurch klug und vorsichtig geworden ist, wird ihn nicht so schnell geben, aus Furcht, sein Urtheil in der Folge wieder zurücknehmen zu müssen. Dieser Widerruf ist immer eine Kränkung und eine Ursache, auf alle andere Kenntnisse ein Mißtrauen zu setzen.

Noch bemerken wir hier, daß es etwas Anderes ist, sein Urtheil in dubio, als, es in suspenso zu lassen. Bei diesem habe ich immer ein Interesse für die Sache; bei jenem aber ist es nicht immer meinem Zwecke und Interesse gemäß, zu entscheiden, ob die Sache wahr sei oder nicht.

Die vorläufigen Urtheile sind sehr nöthig, ja unentbehrlich für den Gebrauch des Verstandes bei allem Meditiren und Untersuchen. Denn sie dienen dazu, den Verstand bei seinen Nachforschungen zu leiten und ihm hiezu verschiedene Mittel an die Hand zu geben.

Wenn wir über einen Gegenstand meditiren, müssen wir immer

ſchon vorläufig urtheilen und das Erkenntniß gleichſam ſchon wittern, das uns durch die Meditation zu Theil werden wird. Und wenn man auf Erfindungen oder Entdeckungen ausgeht, muß man ſich immer einen vorläufigen Plan machen; ſonſt gehen die Gedanken blos aufs Ohngefähr. Man kann ſich daher unter vorläufigen Urtheilen Maximen denken zur Unterſuchung einer Sache. Auch Anticipationen könnte man ſie nennen, weil man ſein Urtheil von einer Sache ſchon anticipirt, noch ehe man das beſtimmende hat. Dergleichen Urtheile haben alſo ihren guten Nutzen und es ließen ſich ſogar Regeln darüber geben, wie wir vorläufig über ein Object urtheilen ſollen.

Von den vorläufigen Urtheilen müſſen die Vorurtheile unterſchieden werden.

Vorurtheile ſind vorläufige Urtheile, inſoferne ſie als Grundſätze angenommen werden. Ein jedes Vorurtheil iſt als ein Princip irriger Urtheile anzuſehen und aus Vorurtheilen entſpringen nicht Vorurtheile, ſondern irrige Urtheile. Man muß daher die falſche Erkenntniß, die aus dem Vorurtheil entſpringt, von ihrer Quelle, dem Vorurtheil ſelbſt, unterſcheiden. So iſt z. B. die Bedeutung der Träume an ſich ſelbſt kein Vorurtheil, ſondern ein Irrthum, der aus der angenommenen allgemeinen Regel entſpringt: was einigemal eintrifft, trifft immer ein oder iſt immer für wahr zu halten. Und dieſer Grundſatz, unter welchen die Bedeutung der Träume mit gehört, iſt ein Vorurtheil.

Zuweilen ſind die Vorurtheile wahre vorläufige Urtheile; nur daß ſie uns als Grundſätze oder als beſtimmende Urtheile gelten, iſt unrecht. Die Urſache von dieſer Täuſchung iſt darin zu ſuchen, daß ſubjective Gründe fälſchlich für objective gehalten werden, aus Mangel an Ueberlegung, die allem Urtheilen vorher gehen muß. Denn können wir auch manche Erkenntniſſe, z. B. die unmittelbar gewiſſen Sätze, annehmen, ohne ſie zu unterſuchen d. h. ohne die Bedingungen ihrer Wahrheit zu prüfen; ſo können und dürfen wir doch über Nichts urtheilen, ohne zu überlegen,

d. h. ohne ein Erkenntniß mit der Erkenntnißkraft, woraus es entſpringen ſoll, (der Sinnlichkeit oder dem Verſtande,) zu vergleichen. Nehmen wir nun ohne dieſe Ueberlegung, die auch da nöthig iſt, wo keine Unterſuchung Statt findet, Urtheile an, ſo entſtehen daraus Vorurtheile, oder Principien zu urtheilen aus ſubjectiven Urſachen, die fälſchlich für objective Gründe gehalten werden.

Die Hauptquellen der Vorurtheile ſind: Nachahmung, Gewohnheit und Neigung.

Die Nachahmung hat einen allgemeinen Einfluß auf unſere Urtheile; denn es iſt ein ſtarker Grund, das für wahr zu halten, was Andere dafür ausgegeben haben. Daher das Vorurtheil: was alle Welt thut, iſt Recht. Was die Vorurtheile betrifft, die aus der Gewohnheit entſprungen ſind, ſo können ſie nur durch die Länge der Zeit ausgerottet werden, indem der Verſtand, durch Gegengründe nach und nach im Urtheilen aufgehalten und verzögert, dadurch allmählig zu einer entgegengeſetzten Denkart gebracht wird. Iſt aber ein Vorurtheil der Gewohnheit zugleich durch Nachahmung entſtanden, ſo iſt der Menſch, der es beſitzt, davon ſchwerlich zu heilen. Ein Vorurtheil aus Nachahmung kann man auch den Hang zum paſſiven Gebrauch der Vernunft nennen, oder zum Mechanismus der Vernunft, ſtatt der Spontaneität derſelben unter Geſetzen.

Vernunft iſt zwar ein thätiges Princip, das nichts von bloſer Auctorität Anderer, auch nicht einmal, wenn es ihren reinen Gebrauch gilt, von der Erfahrung entlehnen ſoll. Aber die Trägheit ſehr vieler Menſchen macht, daß ſie lieber in Anderer Fußtapfen treten, als ihre eigenen Verſtandeskräfte anſtrengen. Dergleichen Menſchen können immer nur Copien von Anderen werden; und wären Alle von der Art, ſo würde die Welt ewig auf einer und derſelben Stelle bleiben. Es iſt daher höchſt nöthig und wichtig, die Jugend nicht, wie es gewöhnlich geſchieht, zum bloſen Nachahmen anzuhalten.

Es gibt ſo manche Dinge, die dazu beitragen, uns die Maxime der Nachahmung anzugewöhnen und dadurch die Vernunft zu

einem fruchtbaren Boden von Vorurtheilen zu machen. Zu dergleichen Hülfsmitteln der Nachahmung gehören

1) Formeln. Dieſes ſind Regeln, deren Ausdruck zum Muſter der Nachahmung dient. Sie ſind übrigens ungemein nützlich zur Erleichterung bei verwickelten Sätzen und der erleuchtetſte Kopf ſucht daher dergleichen zu erfinden.

2) Sprüche, deren Ausdruck eine große Abgemeſſenheit eines prägnanten Sinnes hat, ſo daß es ſcheint, man könne den Sinn nicht mit weniger Worten umfaſſen. Dergleichen Ausſprüche (dicta), die immer von Anderen entlehnt werden müſſen, denen man eine gewiſſe Unfehlbarkeit zutraut, dienen um dieſer Auctorität willen zur Regel und zum Geſetz. Die Ausſprüche der Bibel heißen Sprüche *κατ' ἐξοχήν*.

3) Sentenzen d. i. Sätze, die ſich empfehlen und ihr Anſehen oft Jahrhunderte hindurch erhalten, als Producte einer reifen Urtheilskraft durch den Nachdruck der Gedanken, die darin liegen.

4) Canones. Dieſes ſind allgemeine Lehrſprüche, die den Wiſſenſchaften zur Grundlage dienen und etwas Erhabenes und Durchdachtes andeuten. Man kann ſie noch auf eine ſententiöſe Art ausdrücken, damit ſie deſto mehr gefallen.

5) Sprüchwörter (proverbia). Dieſes ſind populare Regeln des gemeinen Verſtandes oder Ausdrücke zu Bezeichnung der popularen Urtheile deſſelben. Da dergleichen blos provinziale Sätze nur dem gemeinen Pöbel zu Sentenzen und Canonen dienen, ſo ſind ſie bei Leuten von feinerer Erziehung nicht anzutreffen.

Aus den vorhin angegebenen drei allgemeinen Quellen der Vorurtheile, und insbeſondere aus der Nachahmung, entſpringen nun ſo manche beſondere Vorurtheile, unter denen wir folgende, als die gewöhnlichſten, hier berühren wollen.

1) Vorurtheile des Anſehens. Zu dieſen iſt zu rechnen:

a) das Vorurtheil des Anſehens der Perſon. Wenn wir in Dingen, die auf Erfahrung und Zeugniſſen beruhen, unſere Erkenntniß auf das Anſehen anderer Perſonen bauen, ſo machen

wir uns dadurch keiner Vorurtheile schuldig; denn in Sachen dieser Art muß, da wir nicht Alles selbst erfahren und mit unserem eigenen Verstande umfassen können, das Ansehen der Person die Grundlage unserer Urtheile sein. Wenn wir aber das Ansehen Anderer zum Grunde unseres Fürwahrhaltens in Absicht auf Vernunfterkenntnisse machen, so nehmen wir diese Erkenntnisse auf bloses Vorurtheil an. Denn Vernunftwahrheiten gelten anonymisch; hier ist nicht die Frage: wer hat es gesagt, sondern: was hat er gesagt? Es liegt nichts daran, ob ein Erkenntniß von edler Herkunft ist; aber dennoch ist der Hang zum Ansehen großer Männer sehr gemein, theils wegen der Eingeschränktheit eigener Einsicht, theils aus Begierde, dem nachzuahmen, was uns als groß beschrieben wird. Hiezu kommt noch, daß das Ansehen der Person dazu dient, unserer Eitelkeit auf eine indirecte Weise zu schmeicheln. So wie nämlich die Unterthanen eines mächtigen Despoten stolz darauf sind, daß sie nur alle gleich von ihm behandelt werden, indem der Geringste mit dem Vornehmsten insoferne sich gleich dünken kann, als sie beide gegen die unumschränkte Macht ihres Beherrschers Nichts sind; so beurtheilen sich auch die Verehrer eines großen Mannes als gleich, sofern die Vorzüge, die sie unter einander selbst haben mögen, gegen die Verdienste des großen Mannes betrachtet, für unbedeutend zu achten sind. Die hochgepriesenen großen Männer thun daher dem Hange zum Vorurtheile des Ansehens der Person aus mehr, als einem Grunde keinen geringen Vorschub.

b) Das Vorurtheil des Ansehens der Menge. Zu diesem Vorurtheil ist hauptsächlich der Pöbel geneigt. Denn da er die Verdienste, die Fähigkeiten und Kenntnisse der Person nicht zu beurtheilen vermag, so hält er sich lieber an das Urtheil der Menge, unter der Voraussetzung, daß das, was Alle sagen, wohl wahr sein müsse. Indessen bezieht sich dieses Vorurtheil bei ihm nur auf historische Dinge; in Religionssachen, bei denen er selbst interessirt ist, verläßt er sich auf das Urtheil der Gelehrten.

Es ist überhaupt merkwürdig, daß der Unwissende ein Vor-

urtheil für die Gelehrſamkeit hat und der Gelehrte dagegen wiederum ein Vorurtheil für den gemeinen Verſtand.

Wenn dem Gelehrten, nachdem er den Kreis der Wiſſenſchaften ſchon ziemlich durchgelaufen iſt, alle ſeine Bemühungen nicht die gehörige Genugthuung verſchaffen; ſo bekommt er zuletzt ein Mißtrauen gegen die Gelehrſamkeit, insbeſondere in Anſehung ſolcher Speculationen, wo die Begriffe nicht ſinnlich gemacht werden können, und deren Fundamente ſchwankend ſind, wie z. B. in der Metaphyſik. Da er aber doch glaubt, der Schlüſſel zur Gewißheit über gewiſſe Gegenſtände müſſe irgendwo zu finden ſein, ſo ſucht er ihn nun beim gemeinen Verſtande, nachdem er ihn ſo lange vergebens auf dem Wege des wiſſenſchaftlichen Nachforſchens geſucht hatte.

Allein dieſe Hoffnung iſt ſehr trüglich; denn wenn das cultivirte Vernunftvermögen in Abſicht auf die Erkenntniß gewiſſer Dinge nichts ausrichten kann, ſo wird es das uncultivirte ſicherlich eben ſo wenig. In der Metaphyſik iſt die Berufung auf die Ausſprüche des gemeinen Verſtandes überall ganz unzuläſſig, weil hier kein Fall in concreto kann dargeſtellt werden. Mit der Moral hat es aber freilich eine andere Bewandniß. Nicht nur können in der Moral alle Regeln in concreto gegeben werden, ſondern die praktiſche Vernunft offenbart ſich auch überhaupt klärer und richtiger durch das Organ des gemeinen, als durch das des ſpeculativen Verſtandesgebrauchs. Daher der gemeine Verſtand über Sachen der Sittlichkeit und Pflicht oft richtiger urtheilt, als der ſpeculative.

c) Das Vorurtheil des Anſehens des Zeitalters. Hier iſt das Vorurtheil des Alterthums eines der bedeutendſten. Wir haben zwar allerdings Grund vom Alterthum günſtig zu urtheilen; aber das iſt nur ein Grund zu einer gemäßigten Achtung, deren Grenzen wir nur zu oft dadurch überſchreiten, daß wir die Alten zu Schatzmeiſtern der Erkenntniſſe und Wiſſenſchaften machen, den relativen Werth ihrer Schriften zu einem abſoluten erheben und ihrer Leitung uns blindlings anvertrauen. Die Alten ſo

übermäßig schätzen, heißt: den Verstand in seine Kinderjahre zurückführen und den Gebrauch des selbsteigenen Talentes vernachlässigen. Auch würden wir uns sehr irren, wenn wir glaubten, daß Alle aus dem Alterthum so classisch geschrieben hätten, wie die, deren Schriften bis auf uns gekommen sind. Da nämlich die Zeit Alles sichtet und nur das sich erhält, was einen inneren Werth hat, so dürfen wir nicht ohne Grund annehmen, daß wir nur die besten Schriften der Alten besitzen.

Es gibt mehrere Ursachen, durch die das Vorurtheil des Alterthums erzeugt und unterhalten wird.

Wenn etwas die Erwartung nach einer allgemeinen Regel übertrifft, so verwundert man sich Anfangs darüber und diese Verwunderung geht sodann oft in Bewunderung über. Dieses ist der Fall mit den Alten, wenn man bei ihnen etwas findet, was man, in Rücksicht auf die Zeitumstände, unter welchen sie lebten, nicht suchte. Eine andere Ursache liegt in dem Umstande, daß die Kenntniß von den Alten und dem Alterthum eine Gelehrsamkeit und Belesenheit beweiset, die sich immer Achtung erwirbt, so gemein und unbedeutend die Sachen an sich selbst sein mögen, die man aus dem Studium der Alten geschöpft hat. Eine dritte Ursache ist die Dankbarkeit, die wir den Alten dafür schuldig sind, daß sie uns die Bahn zu vielen Kenntnissen gebrochen. Es scheint billig zu sein, ihnen dafür eine besondere Hochschätzung zu beweisen, deren Maaß wir aber oft überschreiten. Eine vierte Ursache ist endlich zu suchen in einem gewissen Neide gegen die Zeitgenossen. Wer es mit den Neueren nicht aufnehmen kann, preiset auf Unkosten derselben die Alten hoch, damit sich die Neueren nicht über ihn erheben können. —

Das entgegengesetzte von diesem ist das Vorurtheil der Neuigkeit. Zuweilen fiel das Ansehen des Alterthums und das Vorurtheil zu Gunsten desselben; insbesondere im Anfange dieses Jahrhunderts, als der berühmte Fontenelle sich auf die Seite der Neueren schlug. Bei Erkenntnissen, die einer Erweiterung fähig sind, ist es sehr natürlich, daß wir in die Neueren mehr

Zutrauen ſetzen, als in die Alten. Aber dieſes Urtheil hat auch nur Grund als ein bloſes vorläufiges Urtheil. Machen wir es zu einem beſtimmenden, ſo wird es Vorurtheil.

2) Vorurtheile aus Eigenliebe oder logiſchem Egoismus, nach welchem man die Uebereinſtimmung des eigenen Urtheils mit den Urtheilen Anderer für ein entbehrliches Kriterium der Wahrheit hält. Sie ſind den Vorurtheilen des Anſehens entgegengeſetzt, da ſie ſich in einer gewiſſen Vorliebe für das äußern, was ein Product des eigenen Verſtandes iſt, z. B. des eigenen Lehrgebäudes.

Ob es gut und rathſam ſei, Vorurtheile ſtehen zu laſſen oder ſie wohl gar zu begünſtigen? — Es iſt zum Erſtaunen, daß in unſerem Zeitalter dergleichen Fragen, beſonders die wegen Begünſtigung der Vorurtheile, noch können aufgegeben werden. Jemandes Vorurtheile begünſtigen heißt eben ſo viel, als Jemanden in guter Abſicht betrügen. Vorurtheile unangetaſtet laſſen, ginge noch an; denn wer kann ſich damit beſchäftigen, eines Jeden Vorurtheile aufzudecken und wegzuſchaffen? Ob es aber nicht rathſam ſein ſollte, an ihrer Ausrottung mit allen Kräften zu arbeiten? das iſt doch eine andere Frage. Alte und eingewurzelte Vorurtheile ſind freilich ſchwer zu bekämpfen, weil ſie ſich ſelbſt verantworten und gleichſam ihre eigenen Richter ſind. Auch ſucht man das Stehenlaſſen der Vorurtheile damit zu entſchuldigen, daß aus ihrer Ausrottung Nachtheile entſtehen würden. Aber man laſſe dieſe Nachtheile nur immer zu; in der Folge werden ſie deſto mehr Gutes bringen.

X.

Wahrscheinlichkeit. Erklärung des Wahrscheinlichen. Unterschied der Wahrscheinlichkeit von der Scheinbarkeit. Mathematische und philosophische Wahrscheinlichkeit. Zweifel, subjectiver und objectiver. Skeptische, dogmatische und kritische Denkart oder Methode des Philosophirens. Hypothesen.

Zur Lehre von der Gewißheit unseres Erkenntnisses gehört auch die Lehre von der Erkenntniß des Wahrscheinlichen, das als eine Annäherung zur Gewißheit anzusehen ist.

Unter Wahrscheinlichkeit ist ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen zu verstehen, die aber zu den zureichenden ein größeres Verhältniß haben, als die Gründe des Gegentheils. Durch diese Erklärung unterscheiden wir die Wahrscheinlichkeit (probabilitas) von der bloßen Scheinbarkeit (verisimilitudo); einem Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, insoferne dieselben größer sind, als die Gründe des Gegentheils.

Der Grund des Fürwahrhaltens kann nämlich entweder objectiv oder subjectiv größer sein, als der des Gegentheils. Welches von beiden er sei, das kann man nur dadurch ausfindig machen, daß man die Gründe des Fürwahrhaltens mit den zureichenden vergleicht; denn alsdenn sind die Gründe des Fürwahrhaltens größer, als die Gründe des Gegentheils sein können. Bei der Wahrscheinlichkeit ist also der Grund des Fürwahrhaltens objectiv gültig, bei der bloßen Scheinbarkeit dagegen nur subjectiv gültig. Die Scheinbarkeit ist blos Größe der Ueberredung, die Wahrscheinscheinlichkeit ist eine Annäherung zur Gewißheit. Bei der Wahrscheinlichkeit muß immer ein Maaßstab da sein, wonach ich sie schätzen kann. Dieser Maaßstab ist die Gewißheit. Denn indem ich die unzureichenden Gründe mit den zureichenden vergleichen soll, muß ich wissen: wie viel zur Gewißheit gehört. Ein solcher Maaßstab fällt aber bei der bloßen Scheinbarkeit weg; da ich hier die

unzureichenden Gründe nicht mit den zureichenden, sondern nur mit den Gründen des Gegentheils vergleiche.

Die Momente der Wahrscheinlichkeit können entweder gleichartig oder ungleichartig sein. Sind sie gleichartig, wie im mathematischen Erkenntnisse, so müssen sie numerirt werden; sind sie ungleichartig, wie im philosophischen Erkenntnisse, so müssen sie ponderirt d. i. nach der Wirkung geschätzt werden; diese aber nach der Ueberwältigung der Hindernisse im Gemüthe. Letztere geben kein Verhältniß zur Gewißheit, sondern nur einer Scheinbarkeit zur anderen. Hieraus folgt: daß nur der Mathematiker das Verhältniß unzureichender Gründe zum zureichenden Grunde bestimmen kann; der Philosoph muß sich mit der Scheinbarkeit, einem blos subjectiv und praktisch hinreichenden Fürwahrhalten begnügen. Denn im philosophischen Erkenntnisse läßt sich wegen der Ungleichartigkeit der Gründe die Wahrscheinlichkeit nicht schätzen; die Gewichte sind hier, so zu sagen, nicht alle gestempelt. Von der mathematischen Wahrscheinlichkeit kann man daher auch eigentlich nur sagen: daß sie mehr, als die Hälfte der Gewißheit sei.

Man hat viel von einer Logik der Wahrscheinlichkeit (logica probabilium) geredet. Allein diese ist nicht möglich; denn wenn sich das Verhältniß der unzureichenden Gründe zum zureichenden nicht mathematisch erwägen läßt, so helfen alle Regeln nichts. Auch kann man überall keine allgemeine Regeln der Wahrscheinlichkeit geben, außer daß der Irrthum nicht auf einerlei Seite treffen werde, sondern ein Grund der Einstimmung sein müsse im Object; imgleichen: daß, wenn von zwei entgegengesetzten Seiten in gleicher Menge und Grade geirrt wird, im Mittel die Wahrheit sei.

Zweifel ist ein Gegengrund oder ein bloses Hinderniß des Fürwahrhaltens, das entweder subjectiv oder objectiv betrachtet werden kann. Subjectiv nämlich wird Zweifel bisweilen genommen als ein Zustand eines unentschlossenen Gemüths, und objectiv als die Erkenntniß der Unzulänglichkeit der Gründe zum Fürwahrhalten.

In der letzteren Rücksicht heißt er ein Einwurf, das ist: ein objectiver Grund, ein für wahr gehaltenes Erkenntniß für falsch zu halten.

Ein blos subjectiv gültiger Gegengrund des Fürwahrhaltens ist ein Scrupel. Beim Scrupel weiß man nicht, ob das Hinderniß des Fürwahrhaltens objectiv oder nur subjectiv, z. B. nur in der Neigung, der Gewohnheit u. dgl. m. gegründet sei. Man zweifelt, ohne sich über den Grund des Zweifelns deutlich und bestimmt erklären und ohne einsehen zu können, ob dieser Grund im Object selbst oder nur im Subjecte liege. Sollen nun solche Scrupel hinweggenommen werden können, so müssen sie zur Deutlichkeit und Bestimmtheit eines Einwurfs erhoben werden. Denn durch Einwürfe wird die Gewißheit zur Deutlichkeit und Vollständigkeit gebracht, und Keiner kann von einer Sache gewiß sein, wenn nicht Gegengründe rege gemacht worden, wodurch bestimmt werden kann, wie weit man noch von der Gewißheit entfernt, oder wie nahe man derselben sei. Auch ist es nicht genug, daß ein jeder Zweifel blos beantwortet werde; man muß ihn auch auflösen, das heißt: begreiflich machen, wie der Scrupel entstanden ist. Geschieht dieses nicht, so wird der Zweifel nur abgewiesen, aber nicht aufgehoben; der Same des Zweifelns bleibt dann immer noch übrig. In vielen Fällen können wir freilich nicht wissen, ob das Hinderniß des Fürwahrhaltens in uns nur subjective oder objective Gründe habe und also den Scrupel nicht heben durch Aufdeckung des Scheines; da wir unsere Erkenntnisse nicht immer mit dem Object, sondern oft nur unter einander selbst vergleichen können. Es ist daher Bescheidenheit, seine Einwürfe nur als Zweifel vorzutragen.

Es gibt einen Grundsatz des Zweifelns, der in der Maxime besteht, Erkenntnisse in der Absicht zu behandeln, daß man sie ungewiß macht und die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewißheit zu gelangen. Diese Methode des Philosophirens ist die skeptische Denkart oder der Skepticismus. Sie ist der dogmatischen Denkart oder dem Dogmatismus entgegengesetzt, der ein blindes Vertrauen ist auf

das Vermögen der Vernunft, ohne Kritik sich a priori durch bloße Begriffe zu erweitern, blos um des scheinbaren Gelingens derselben.

Beide Methoden sind, wenn sie allgemein werden, fehlerhaft. Denn es gibt viele Kenntnisse, in Ansehung deren wir nicht dogmatisch verfahren können; und von der anderen Seite vertilgt der Skepticismus, indem er auf alle behauptende Erkenntniß Verzicht thut, alle unsere Bemühungen zum Besitz einer Erkenntniß des Gewissen zu gelangen.

So schädlich nun aber auch dieser Skepticismus ist, so nützlich und zweckmäßig ist doch die skeptische Methode, wofern man darunter nichts weiter, als nur die Art versteht, etwas als ungewiß zu behandeln und auf die höchste Ungewißheit zu bringen, in der Hoffnung, der Wahrheit auf diesem Wege auf die Spur zu kommen. Diese Methode ist also eigentlich eine bloße Suspension des Urtheilens. Sie ist dem kritischen Verfahren sehr nützlich, worunter diejenige Methode des Philosophirens zu verstehen ist, nach welcher man die Quellen seiner Behauptungen oder Einwürfe untersucht, und die Gründe, worauf dieselben beruhen; eine Methode, welche Hoffnung gibt, zur Gewißheit zu gelangen.

In der Mathematik und Physik findet der Skepticismus nicht Statt. Nur diejenige Erkenntniß hat ihn veranlassen können, die weder mathematisch noch empirisch ist; die rein philosophische. Der absolute Skepticismus gibt Alles für Schein aus. Er unterscheidet also Schein von Wahrheit und muß mithin doch ein Merkmal des Unterschiedes haben; folglich ein Erkenntniß der Wahrheit voraussetzen, wodurch er sich selbst widerspricht.

Wir bemerkten oben von der Wahrscheinlichkeit, daß sie eine bloße Annäherung zur Gewißheit sei. Dieses ist nun insbesondere auch der Fall mit den Hypothesen, durch die wir nie zu einer apodiktischen Gewißheit, sondern immer nur zu einem bald größeren, bald geringeren Grade der Wahrscheinlichkeit in unserem Erkenntnisse gelangen können.

Eine Hypothese ist ein Fürwahrhalten des Urtheils

von der Wahrheit eines Grundes um der Zulänglichkeit der Folgen willen; oder kürzer: das Fürwahrhalten einer Voraussetzung als Grundes.

Alles Fürwahrhalten in Hypotheſen gründet ſich demnach darauf, daß die Vorausſetzung, als Grund, hinreichend iſt, andere Erkenntniſſe, als Folgen, daraus zu erklären. Denn wir ſchließen hier von der Wahrheit der Folge auf die Wahrheit des Grundes. Da aber dieſe Schlußart, wie oben bereits bemerkt worden, nur dann ein hinreichendes Kriterium der Wahrheit gibt und zu einer apodiktiſchen Gewißheit führen kann, wenn alle mögliche Folgen eines angenommenen Grundes wahr ſind; ſo erhellt hieraus, daß, da wir nie alle mögliche Folgen beſtimmen können, Hypotheſen immer Hypotheſen bleiben, das heißt: Vorausſetzungen, zu deren völliger Gewißheit wir nie gelangen können. Demohngeachtet kann die Wahrſcheinlichkeit einer Hypotheſe doch wachſen und zu einem Analogon der Gewißheit ſich erheben, wenn nämlich alle Folgen, die uns bis jetzt vorgekommen ſind, aus dem vorausgeſetzten Grunde ſich erklären laſſen. Denn in einem ſolchen Falle iſt kein Grund da, warum wir nicht annehmen ſollten, daß ſich daraus alle mögliche Folgen werden erklären laſſen. Wir ergeben uns alſo in dieſem Falle der Hypotheſe, als wäre ſie völlig gewiß, obgleich ſie es nur durch Induction iſt.

Und Etwas muß doch auch in jeder Hypotheſe apodiktiſch gewiß ſein; nämlich

1) die Möglichkeit der Vorausſetzung ſelbſt. Wenn wir z. B. zu Erklärung der Erdbeben und Vulcane ein unterirdiſches Feuer annehmen, ſo muß ein ſolches Feuer doch möglich ſein, wenn auch eben nicht als ein flammender, doch als ein hitziger Körper. Aber zum Behuf gewiſſer anderer Erſcheinungen die Erde zu einem Thiere zu machen, in welchem die Circulation der inneren Säfte die Wärme bewirke, heißt eine bloſe Erdichtung und keine Hypotheſe aufſtellen. Denn Wirklichkeiten laſſen ſich wohl erdichten, nicht aber Möglichkeiten; dieſe müſſen gewiß ſein.

2) Die Conſequenz. Aus dem angenommenen Grunde

müſſen die Folgen richtig herfließen; ſonſt wird aus der Hypotheſe eine bloſe Chimäre.

3) Die Einheit. Es iſt ein weſentliches Erforderniß einer Hypotheſe, daß ſie nur Eine ſei und keiner Hülfshypotheſen zu ihrer Unterſtützung bedürfe. Müſſen wir bei einer Hypotheſe ſchon mehrere andere zu Hülfe nehmen, ſo verliert ſie dadurch ſehr viel von ihrer Wahrſcheinlichkeit. Denn je mehr Folgen aus einer Hypotheſe ſich ableiten laſſen, um ſo wahrſcheinlicher iſt ſie; je weniger, deſto unwahrſcheinlicher. So reichte z. B. die Hypotheſe des Tycho de Brahe zu Erklärung vieler Erſcheinungen nicht zu; er nahm daher zur Ergänzung mehrere neue Hypotheſen an. Hier iſt nun ſchon zu errathen, daß die angenommene Hypotheſe der ächte Grund nicht ſein könne. Dagegen iſt das Copernicaniſche Syſtem eine Hypotheſe, aus der ſich Alles, was daraus erklärt werden ſoll, ſo weit es uns bis jetzt vorgekommen iſt, erklären läßt. Wir brauchen hier keine Hülfshypotheſen (**hypotheses subsidiarias**).

Es gibt Wiſſenſchaften, die keine Hypotheſen erlauben; wie z. B. die Mathematik und Metaphyſik. Aber in der Naturlehre ſind ſie nützlich und unentbehrlich.

Anhang.

Von dem Unterſchiede des theoretiſchen und des praktiſchen Erkenntniſſes.

Ein Erkenntniß wird praktiſch genannt im Gegenſatze des theoretiſchen, aber auch im Gegenſatze des ſpeculativen Erkenntniſſes.

Praktiſche Erkenntniſſe ſind nämlich entweder

1) Imperativen und inſoferne den theoretiſchen Erkenntniſſen entgegengeſetzt; oder ſie enthalten.
2) die Gründe zu möglichen Imperativen und werden inſoferne den ſpeculativen Erkenntniſſen entgegengeſetzt.

Unter Imperativ überhaupt iſt jeder Satz zu verſtehen, der eine mögliche freie Handlung ausſagt, wodurch ein gewiſſer Zweck

wirklich gemacht werden soll. Eine jede Erkenntniß also, die Imperativen enthält, ist praktisch, und zwar im Gegensatze des theoretischen Erkenntnisses praktisch zu nennen. Denn theoretische Erkenntnisse sind solche, die da aussagen: nicht, was sein soll, sondern was ist; also kein Handeln, sondern ein Sein zu ihrem Object haben.

Setzen wir dagegen praktische Erkenntnisse den speculativen entgegen, so können sie auch theoretisch sein, wofern aus ihnen nur Imperativen können abgeleitet werden. Sie sind alsdann, in dieser Rücksicht betrachtet, dem Gehalte nach (in potentia) oder objectiv praktisch. Unter speculativen Erkenntnissen nämlich verstehen wir solche, aus denen keine Regeln des Verhaltens können hergeleitet werden, oder die keine Gründe zu möglichen Imperativen enthalten. Solcher blos speculativen Sätze gibt es z. B. in der Theologie in Menge. Dergleichen speculative Erkenntnisse sind also immer theoretisch; aber nicht umgekehrt ist jede theoretische Erkenntniß speculativ; sie kann in einer anderen Rücksicht betrachtet, auch zugleich praktisch sein.

Alles läuft zuletzt auf das Praktische hinaus; und in dieser Tendenz alles Theoretischen und aller Speculation in Ansehung ihres Gebrauchs besteht der praktische Werth unseres Erkenntnisses. Dieser Werth ist aber nur alsdenn ein unbedingter, wenn der Zweck, worauf der praktische Gebrauch des Erkenntnisses gerichtet ist, ein unbedingter Zweck ist. Der einige unbedingte und letzte Zweck (Endzweck), worauf aller praktische Gebrauch unseres Erkenntnisses zuletzt sich beziehen muß, ist die Sittlichkeit, die wir um deswillen auch das schlechthin oder absolut Praktische nennen. Und derjenige Theil der Philosophie, der die Moralität zum Gegenstande hat, würde demnach praktische Philosophie *κατ' ἐξοχήν* heißen müssen; obgleich jede andere philosophische Wissenschaft immer auch ihren praktischen Theil haben, d. h. von den aufgestellten Theorien eine Anweisung zum praktischen Gebrauche derselben für die Realisirung gewisser Zwecke enthalten kann.

I.

Allgemeine Elementarlehre.

Erster Abschnitt.

Von den Begriffen.

§. 1.

Begriff überhaupt und dessen Unterschied von der Anschauung.

Alle Erkenntnisse, das heißt: alle mit Bewußtsein auf ein Object bezogene Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung (repraesentatio singularis), der Begriff eine allgemeine (repraesentatio per notas communes) oder reflectirte Vorstellung (repraesentatio discursiva).

Die Erkenntniß durch Begriffe heißt das Denken (cognitio discursiva).

Anmerk. 1. Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt; denn er ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objecten gemein ist, also eine Vorstellung, sofern sie in verschiedenen enthalten sein kann.

2. Es ist eine bloße Tautologie, von allgemeinen oder gemeinsamen Begriffen zu reden; — ein Fehler, der sich auf eine unrichtige Eintheilung der Begriffe in allgemeine, besondere und einzelne gründet. Nicht die Begriffe selbst, — nur ihr Gebrauch kann so eingetheilt werden.

Digitized by Google

§. 2.

Materie und Form der Begriffe.

An jedem Begriffe ist Materie und Form zu unterscheiden. Die Materie der Begriffe ist der Gegenstand; die Form derselben, die Allgemeinheit.

§. 3.

Empirischer und reiner Begriff.

Der Begriff ist entweder ein empirischer, oder ein reiner Begriff (vel empiricus vel intellectualis). Ein reiner Begriff ist ein solcher, der nicht von der Erfahrung abgezogen ist, sondern auch dem Inhalte nach aus dem Verstande entspringt.

Die Idee ist ein Vernunftbegriff, deren Gegenstand gar nicht in der Erfahrung kann angetroffen werden.

Anmerk. 1. Der empirische Begriff entspringt aus den Sinnen durch Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand blos die Form der Allgemeinheit. Die Realität dieser Begriffe beruht auf der wirklichen Erfahrung, woraus sie, ihrem Inhalte nach, geschöpft sind. Ob es aber reine Verstandesbegriffe (conceptus puri) gebe, die, als solche, unabhängig von aller Erfahrung lediglich aus dem Verstande entspringen, muß die Metaphysik untersuchen.

2. Die Vernunftbegriffe oder Ideen können gar nicht auf wirkliche Gegenstände führen, weil diese alle in einer möglichen Erfahrung enthalten sein müssen. Aber sie dienen doch dazu, durch Vernunft in Ansehung der Erfahrung und des Gebrauchs der Regeln derselben in der größten Vollkommenheit, den Verstand zu leiten oder auch zu zeigen, daß nicht alle mögliche Dinge Gegenstände der Erfahrung seien, und daß die Principien der Möglichkeit der letzteren nicht von Dingen an sich selbst, auch nicht von Objecten der Erfahrung, als Dingen an sich selbst, gelten.

Die Idee enthält das Urbild des Gebrauchs des Verſtandes, z. B. die Idee vom Weltganzen, welche nothwendig ſein muß, nicht als conſtitutives Princip zum empiriſchen Verſtandesgebrauche, ſondern nur als regulatives Princip zum Behuf des durchgängigen Zuſammenhanges unſeres empiriſchen Verſtandesgebrauchs. Sie iſt alſo als ein nothwendiger Grundbegriff anzuſehen, um die Verſtandeshandlungen der Subordination entweder objectiv zu vollenden, oder als unbegrenzt anzuſehen. Auch läßt ſich die Idee nicht durch Zuſammenſetzung erhalten; denn das Ganze iſt hier eher, als der Theil. Indeſſen gibt es doch Ideen, zu denen eine Annäherung Statt findet. Dieſes iſt der Fall mit den mathematiſchen, oder den Ideen der mathematiſchen Erzeugung eines Ganzen, die ſich weſentlich von den dynamiſchen unterſcheiden, welche allen concreten Begriffen gänzlich heterogen ſind, weil das Ganze nicht der Größe (wie bei den mathematiſchen), ſondern der Art nach von den concreten Begriffen verſchieden iſt. —

Man kann keiner theoretiſchen Idee objective Realität verſchaffen oder dieſelbe beweiſen, als nur der Idee von der Freiheit; und zwar weil dieſe die Bedingung des moraliſchen Geſetzes iſt, deſſen Realität ein Axiom iſt. Die Realität der Idee von Gott kann nur durch dieſe und alſo nur in praktiſcher Abſicht, d. i. ſo zu handeln, als ob ein Gott ſei, alſo nur für dieſe Abſicht bewieſen werden.

In allen Wiſſenſchaften, vornehmlich denen der Vernunft, iſt die Idee der Wiſſenſchaft der allgemeine Abriß oder Umriß derſelben; alſo der Umfang aller Kenntniſſe, die zu ihr gehören. Eine ſolche Idee des Ganzen, das Erſte, worauf man bei einer Wiſſenſchaft zu ſehen und was man zu ſuchen hat, iſt architektoniſch, wie z. B. die Idee der Rechtswiſſenſchaft.

Die Idee der Menſchheit, die Idee einer vollkommenen Republik, eines glückſeligen Lebens u. dgl. m. fehlt den meiſten Menſchen. Viele Menſchen haben keine Idee von dem, was ſie wollen, daher verfahren ſie nach Inſtinct und Auctorität.

§. 4.

Gegebene (a priori oder a posteriori) und gemachte Begriffe.

Alle Begriffe sind der Materie nach entweder gegebene (conceptus dati), oder gemachte Begriffe (conceptus factitii). Die ersteren sind entweder a priori, oder a posteriori gegeben.

Alle empirisch oder a posteriori gegebene Begriffe heißen Erfahrungsbegriffe; a priori gegebene Notionen.

Anmerk. Die Form eines Begriffs, als einer discursiven Vorstellung, ist jederzeit gemacht.

§. 5.

Logischer Ursprung der Begriffe.

Der Ursprung der Begriffe der blosen Form nach beruht auf Reflexion und auf der Abstraction von dem Unterschiede der Dinge, die durch eine gewisse Vorstellung bezeichnet sind. Und es entsteht also hier die Frage: welche Handlungen des Verstandes einen Begriff ausmachen oder, welches dasselbe ist, zu Erzeugung eines Begriffes aus gegebenen Vorstellungen gehören?

Anmerk. 1. Da die allgemeine Logik von allem Inhalte des Erkenntnisses durch Begriffe, oder von aller Materie des Denkens abstrahirt, so kann sie den Begriff nur in Rücksicht seiner Form d. h. nur subjectivisch erwägen; nicht wie er durch ein Merkmal ein Object bestimmt, sondern nur, wie er auf mehrere Objecte kann bezogen werden. Die allgemeine Logik hat also nicht die Quelle der Begriffe zu untersuchen; nicht wie Begriffe als Vorstellungen entspringen, sondern lediglich, wie gegebene Vorstellungen im Denken zu Begriffen

werden; dieſe Begriffe mögen übrigens etwas enthalten, was von der Erfahrung hergenommen iſt, oder auch etwas Erdichtetes, oder von der Natur des Verſtandes Entlehntes. Dieſer logiſche Urſprung der Begriffe, der Urſprung ihrer bloſen Form nach, beſteht in der Reflexion, wodurch eine, mehreren Objecten gemeine Vorſtellung (conceptus communis) entſteht, als diejenige Form, die zur Urtheilskraft erfordert wird. Alſo wird in der Logik blos der Unterſchied der Reflexion an den Begriffen betrachtet.

2. Der Urſprung der Begriffe in Anſehung ihrer Materie, nach welcher ein Begriff entweder empiriſch, oder willkührlich, oder intellectuell iſt, wird in der Metaphyſik erwogen.

§. 6.

Logiſche Actus der Comparation, Reflexion und Abſtraction.

Die logiſchen Verſtandes-Actus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, ſind:

1) die Comparation d. i. die Vergleichung der Vorſtellungen unter einander im Verhältniſſe zur Einheit des Bewußtſeins;
2) die Reflexion d. i. die Ueberlegung, wie verſchiedene Vorſtellungen in Einem Bewußtſein begriffen ſein können; und endlich
3) die Abſtraction oder die Abſonderung alles Uebrigen, worin die gegebenen Vorſtellungen ſich unterſcheiden.

Anmerk. 1. Um aus Vorſtellungen Begriffe zu machen, muß man alſo compariren, reflectiren und abſtrahiren können; denn dieſe drei logiſche Operationen des Verſtandes ſind die weſentlichen uud allgemeinen Bedingungen zu Erzeugung eines jeden Begriffs überhaupt. Ich ſehe z. B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich dieſe Gegenſtände zuvörderſt

unter einander vergleiche, bemerke ich, daß sie von einander verschieden sind in Ansehung des Stammes, der Aeste, der Blätter u. dgl. m.; nun reflectire ich aber hienächst nur auf das, was sie unter sich gemein haben, den Stamm, die Aeste, die Blätter selbst und abstrahire von der Größe, der Figur derselben u. s. w.; so bekomme ich einen Begriff vom Baume.

2. Man braucht in der Logik den Ausdruck Abstraction nicht immer richtig. Wir müssen nicht sagen: Etwas abstrahiren (**abstrahere aliquid**), sondern von Etwas abstrahiren (**abstrahere ab aliquo**). Wenn ich z. B. beim Scharlach-Tuche nur die rothe Farbe denke, so abstrahire ich vom Tuche; abstrahire ich auch von diesem und denke mir den Scharlach als einen materiellen Stoff überhaupt, so abstrahire ich von noch mehreren Bestimmungen, und mein Begriff ist dadurch noch abstracter geworden. Denn je mehrere Unterschiede der Dinge aus einem Begriffe weggelassen sind oder von je mehreren Bestimmungen in demselben abstrahirt worden, desto abstracter ist der Begriff. Abstracte Begriffe sollte man daher eigentlich abstrahirende (**conceptus abstrahentes**) nennen, d. h. solche, in denen mehrere Abstractionen vorkommen. So ist z. B. der Begriff Körper eigentlich kein abstracter Begriff; denn vom Körper selbst kann ich ja nicht abstrahiren, ich würde sonst nicht den Begriff von ihm haben. Aber wohl muß ich von der Größe, der Farbe, der Härte oder Flüssigkeit, kurz: von allen speciellen Bestimmungen besonderer Körper abstrahiren. Der abstracteste Begriff ist der, welcher mit keinem von ihm verschiedenen etwas gemein hat. Dieses ist der Begriff von Etwas; denn das von ihm Verschiedene ist Nichts, und hat also mit dem Etwas nichts gemein.

3. Die Abstraction ist nur die negative Bedingung, unter welcher allgemeingültige Vorstellungen erzeugt werden können; die positive ist die Comparation und Reflexion. Denn durchs Abstrahiren wird kein Begriff; die Abstraction vollendet ihn nur und schließt ihn in seine bestimmten Grenzen ein.

§. 7.

Inhalt und Umfang der Begriffe.

Ein jeder Begriff, Theilbegriff, ist in der Vorstellung der Dinge enthalten; als Erkenntnißgrund, d. i. als Merkmal sind diese Dinge unter ihm enthalten. In der ersteren Rücksicht hat jeder Brgriff einen Inhalt; in der anderen einen Umfang.

Inhalt und Umfang eines Begriffs stehen gegeneinander in umgekehrtem Verhältnisse. Je mehr nämlich ein Begriff unter sich enthält, desto weniger enthält er in sich und umgekehrt.

Anmerk. Die Allgemeinheit oder Allgemeingültigkeit des Begriffs beruht nicht darauf, daß der Begriff ein Theilbegriff, sondern er ein Erkenntnißgrund ist.

§. 8.

Größe des Umfanges der Begriffe.

Der Umfang oder die Sphäre eines Begriffes ist um so größer, je mehr Dinge unter ihm stehen und durch ihn gedacht werden können.

Anmerk. So wie man von einem Grunde überhaupt sagt, daß er die Folge unter sich enthalte, so kann man auch von dem Begriffe sagen, daß er als Erkenntnißgrund alle diejenigen Dinge unter sich enthalte, von denen er abstrahirt worden, z. B. der Begriff Metall, das Gold, Silber, Kupfer u. s. w. Denn da jeder Begriff, als eine gemeingültige Vorstellung, dasjenige enthält, was mehreren Vorstellungen von verschiedenen Dingen gemein ist, so können alle diese Dinge, die insoferne unter ihm enthalten sind, durch ihn vorgestellt werden. Und eben dies macht die Brauchbarkeit eines Begriffs aus. Je mehr Dinge nun durch einen Begriff können vorgestellt werden, desto

größer ist die Sphäre desselben. So hat z. B. der Begriff Körper einen größeren Umfang, als der Begriff Metall.

§. 9.

Höhere und niedere Begriffe.

Begriffe heißen höhere (conceptus superiores), sofern sie andere Begriffe unter sich haben, die im Verhältnisse zu ihnen niedere Begriffe genannt werden. Ein Merkmal vom Merkmal, ein entferntes Merkmal, ist ein höherer Begriff; der Begriff in Beziehung auf ein entferntes Merkmal ein niederer.

Anmerk. Da höhere und niedere Begriffe nur beziehungsweise (respective) so heißen, so kann also Ein und derselbe Begriff in verschiedenen Beziehungen, zugleich ein höherer und ein niederer sein. So ist z. B. der Begriff Mensch, in Beziehung auf den Begriff Pferd ein höherer; in Beziehung auf den Begriff Thier aber ein niederer.

§. 10.

Gattung und Art.

Der höhere Begriff heißt in Rücksicht seines niederen, Gattung (genus); der niedere Begriff in Ansehung seines höheren, Art (species).

So wie höhere und niedere, so sind auch Gattungs- und Art-Begriffe nicht ihrer Natur nach, sondern nur in Ansehung ihres Verhältnisses zu einander (termini a quo oder ad quod) in der logischen Subordination unterschieden.

§. 11.

Höchste Gattung und niedrigste Art.

Die höchste Gattung ist die, welche keine Art ist (genus summum non est species), so wie die niedrigste

Art die, welche keine Gattung ist (species, quae non est genus, est infima).

Dem Gesetze der Stetigkeit zufolge kann es indessen weder eine niedrigste, noch eine nächste Art geben.

Anmerk. Denken wir uns eine Reihe von mehreren einander subordinirten Begriffen, z. B. Eisen, Metall, Körper, Substanz, Ding, so können wir hier immer höhere Gattungen erhalten; denn eine jede Species ist immer zugleich als Genus zu betrachten in Ansehung ihres niederen Begriffes, z. B. der Begriff Gelehrter in Ansehung des Begriffs Philosoph, bis wir endlich auf ein Genus kommen, das nicht wieder Species sein kann. Und zu einem solchen müssen wir zuletzt gelangen können, weil es doch am Ende einen höchsten Begriff (conceptum summum) geben muß, von dem sich, als solchem, nichts weiter abstrahiren läßt, ohne daß der ganze Begriff verschwindet. Aber einen niedrigsten Begriff (conceptum infimum) oder eine niedrigste Art, worunter kein anderer mehr enthalten wäre, gibt es in der Reihe der Arten und Gattungen nicht, weil ein solcher sich unmöglich bestimmen läßt. Denn haben wir auch einen Begriff, den wir unmittelbar auf Individuen anwenden, so können in Ansehung desselben doch noch specifische Unterschiede vorhanden sein, die wir entweder nicht bemerken, oder die wir aus der Acht lassen. Nur comparativ für den Gebrauch gibt es niedrigste Begriffe, die gleichsam durch Convention diese Bedeutung erhalten haben, sofern man übereingekommen ist, hiebei nicht tiefer zu gehen.

In Absicht auf die Bestimmung der Art- und Gattungsbegriffe gilt also folgendes allgemeine Gesetz: es gibt ein Genus, das nicht mehr Species sein kann; aber es gibt keine Species, die nicht wieder sollte Genus sein können.

§. 12.

Weiterer und engerer Begriff. Wechselbegriffe.

Der höhere Begriff heißt auch ein weiterer; der niedere ein engerer Begriff.

Begriffe, die einerlei Sphäre haben, werden Wechselbegriffe (conceptus reciproci) genannt.

§. 13.

Verhältniß des niederen zum höheren, des weiteren zum engeren Begriffe.

Der niedere Begriff ist nicht in dem höheren enthalten; denn er enthält mehr in sich, als der höhere; aber er ist doch unter demselben enthalten, weil der höhere den Erkenntnißgrund des niederen enthält.

Ferner ist ein Begriff nicht weiter, als der andere, darum weil er mehr unter sich enthält, denn das kann man nicht wissen, sondern sofern er den anderen Begriff und außer demselben noch mehr, unter sich enthält.

§. 14.

Allgemeine Regeln in Absicht auf die Subordination der Begriffe.

In Ansehung des logischen Umfanges der Begriffe gelten folgende allgemeine Regeln:

1) Was den höheren Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen niedrigeren Begriffen, die unter jenen höheren enthalten sind; und
2) umgekehrt: Was allen niedrigeren Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht ihrem höheren Begriffe.

Anmerk. Weil das, worin Dinge übereinkommen, aus ihren allgemeinen Eigenſchaften, und das, worin ſie von einander verſchieden ſind, aus ihren beſonderen Eigenſchaften herfließt; ſo kann man nicht ſchließen: was einem niedrigeren Begriffe zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht anderen niedrigeren Begriffen, die mit jenem zu Einem höheren Begriffe gehören. So kann man z. B. nicht ſchließen: was dem Menſchen nicht zukommt, das kommt auch den Engeln nicht zu.

§. 15.

Bedingungen der Entſtehung höherer und niederer Begriffe: logiſche Abſtraction und logiſche Determination.

Durch fortgeſetzte logiſche Abſtraction entſtehen immer höhere; ſo wie dagegen durch fortgeſetzte logiſche Determination immer niedrigere Begriffe. Die größte mögliche Abſtraction gibt den höchſten oder abſtracteſten Begriff, den, von dem ſich keine Beſtimmung weiter wegdenken läßt. Die höchſte vollendete Determination würde einen durchgängig beſtimmten Begriff (**conceptum omnimode determinatum**) d. i. einen ſolchen geben, zu dem ſich keine weitere Beſtimmung mehr hinzudenken ließe.

Anmerk. Da nur einzelne Dinge oder Individuen durchgängig beſtimmt ſind, ſo kann es auch nur durchgängig beſtimmte Erkenntniſſe als Anſchauungen, nicht aber als Begriffe, geben; in Anſehung der letzteren kann die logiſche Beſtimmung nie als vollendet angeſehen werden. (§. 11. Anm.)

§. 16.

Gebrauch der Begriffe in abstracto und in concreto.

Ein jeder Begriff kann allgemein und beſonders (**in abstracto und in concreto**) gebraucht werden. **In abstracto** wird der niedere Begriff in Anſehung ſeines

höheren; in concreto der höhere Begriff in Ansehung seines niederen gebraucht.

Anmerk. 1. Die Ausdrücke des Abstracten und Concreten beziehen sich also nicht sowohl auf die Begriffe an sich selbst, denn jeder Begriff ist ein abstracter Begriff, als vielmehr nur auf ihren Gebrauch. Und dieser Gebrauch kann hinwiederum verschiedene Grade haben; jenachdem man einen Begriff bald mehr, bald weniger abstract oder concret behandelt, d. h. bald mehr bald weniger Bestimmungen entweder wegläßt oder hinzusetzt. Durch den abstracten Gebrauch kommt ein Begriff der höchsten Gattung, durch den concreten Gebrauch dagegen dem Individuum näher.

2. Welcher Gebrauch der Begriffe, der abstracte oder der concrete, hat vor dem anderen einen Vorzug? Hierüber läßt sich nichts entscheiden. Der Werth des einen ist nicht geringer zu schätzen, als der Werth des anderen. Durch sehr abstracte Begriffe erkennen wir an vielen Dingen wenig; durch sehr concrete Begriffe erkennen wir an wenigen Dingen viel; was wir also auf der einen Seite gewinnen, das verlieren wir wieder auf der anderen. Ein Begriff, der eine große Sphäre hat, ist insoferne sehr brauchbar, als man ihn auf viele Dinge anwenden kann; aber es ist auch dafür um so weniger in ihm enthalten. In dem Begriffe Substanz denke ich z. B. nicht so viel, als in dem Begriffe Kreide.

3. Das Verhältniß zu treffen zwischen der Vorstellung in abstracto und in concreto in derselben Erkenntniß, also der Begriffe und ihrer Darstellung, wodurch das Maximum der Erkenntniß dem Umfange sowohl als dem Inhalte nach, erreicht wird, darin besteht die Kunst der Popularität.

Zweiter Abſchnitt.

Von den Urtheilen.

§. 17.

Erklärung eines Urtheils überhaupt.

Ein Urtheil iſt die Vorſtellung der Einheit des Bewußtſeins verſchiedener Vorſtellungen, oder die Vorſtellung des Verhältniſſes derſelben, ſofern ſie einen Begriff ausmachen.

§. 18.

Materie und Form der Urtheile.

Zu jedem Urtheile gehören, als weſentliche Beſtandſtücke deſſelben, Materie und Form. In den gegebenen, zur Einheit des Bewußtſeins im Urtheile verbundenen Erkenntniſſen beſteht die Materie; in der Beſtimmung der Art und Weiſe, wie die verſchiedenen Vorſtellungen, als ſolche, zu Einem Bewußtſein gehören, die Form des Urtheils.

§. 19.

Gegenſtand der logiſchen Reflexion, die bloſe Form der Urtheile.

Da die Logik von allem realen oder objectiven Unterſchiede des Erkenntniſſes abſtrahirt, ſo kann ſie ſich mit der Materie der Urtheile ſo wenig, als mit dem Inhalte der Begriffe beſchäftigen. Sie hat alſo lediglich den Unterſchied der Urtheile in Anſehung ihrer bloſen Form in Erwägung zu ziehen.

§. 20.

Logische Formen der Urtheile: Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Die Unterschiede der Urtheile in Rücksicht auf ihre Form lassen sich auf die vier Hauptmomente der Quantität, Qualität, Relation und Modalität zurückführen, in Ansehung deren eben so viele verschiedene Arten von Urtheilen bestimmt sind.

§. 21.

Quantität der Urtheile: allgemeine, besondere, einzelne.

Der Quantität nach sind die Urtheile entweder allgemeine, oder besondere, oder einzelne; jenachdem das Subject im Urtheile entweder ganz von der Notion des Prädicats ein- oder ausgeschlossen, oder davon zum Theil nur ein-, zum Theil ausgeschlossen ist. Im allgemeinen Urtheile wird die Sphäre eines Begriffs ganz innerhalb der Sphäre eines anderen beschlossen; im particularen wird ein Theil des ersteren unter die Sphäre des anderen; und im einzelnen Urtheile endlich wird ein Begriff, der gar keine Sphäre hat, mithin blos als Theil unter die Sphäre eines anderen beschlossen.

Anmerk. 1. Die einzelnen Urtheile sind der logischen Form nach im Gebrauche den allgemeinen gleich zu schätzen; denn bei beiden gilt das Prädicat vom Subject ohne Ausnahme. In dem einzelnen Satze z. B.: Cajus ist sterblich, kann auch so wenig eine Ausnahme Statt finden, als in dem allgemeinen: alle Menschen sind sterblich. Denn es gibt nur Einen Cajus.

2. In Absicht auf die Allgemeinheit eines Erkenntnisses findet ein realer Unterschied Statt zwischen generalen und universalen Sätzen, der aber freilich die Logik nichts angeht. Generale

Sätze nämlich ſind ſolche, die blos etwas von dem Allgemeinen gewiſſer Gegenſtände und folglich nicht hinreichende Bedingungen der Subſumtion enthalten, z. B. der Satz: man muß die Beweiſe gründlich machen; — universale Sätze ſind die, welche von einem Gegenſtande etwas allgemein behaupten.

3. Allgemeine Regeln ſind entweder analytiſch oder ſynthetiſch allgemein. Jene abſtrahiren von den Verſchiedenheiten; dieſe attendiren auf die Unterſchiede und beſtimmen folglich doch auch in Anſehung ihrer. Je einfacher ein Object gedacht wird, deſto eher iſt analytiſche Allgemeinheit zufolge eines Begriffs möglich.

4. Wenn allgemeine Sätze, ohne ſie in concreto zu kennen, in ihrer Allgemeinheit nicht können eingeſehen werden, ſo können ſie nicht zur Richtſchnur dienen und alſo nicht heuriſtiſch in der Anwendung gelten, ſondern ſind nur Aufgaben zu Unterſuchung der allgemeinen Gründe zu dem, was in beſonderen Fällen zuerſt bekannt worden. Der Satz zum Beiſpiel: wer kein Intereſſe hat zu lügen und die Wahrheit weiß, der ſpricht Wahrheit, dieſer Satz iſt in ſeiner Allgemeinheit nicht einzuſehen, weil wir die Einſchränkung auf die Bedingung des Unintereſſirten nur durch Erfahrung kennen; nämlich daß Menſchen aus Intereſſe lügen können, welches daher kommt, daß ſie nicht feſt an der Moralität hangen. Eine Beobachtung, die uns die Schwäche der menſchlichen Natur kennen lehrt.

5. Von den beſonderen Urtheilen iſt zu merken, daß, wenn ſie durch die Vernunft ſollen können eingeſehen werden und alſo eine rationale, nicht blos intellectuale (abſtrahirte) Form haben, ſo muß das Subject ein weiterer Begriff (conceptus latior), als das Prädicat ſein. — Es ſei das Prädicat jederzeit ○, das Subject □, ſo iſt

ein beſonderes Urtheil; denn einiges unter a Gehörige iſt b,

einiges nicht b, — das folgt aus der Vernunft. — Aber es sei

so kann zum Wenigsten alles a unter b enthalten sein, wenn es kleiner ist, aber nicht, wenn es größer ist; also ist es nur zufälliger Weise particular.

§. 22.

Qualität der Urtheile: bejahende, verneinende, unendliche.

Der Qualität nach sind die Urtheile entweder bejahende, oder verneinende, oder unendliche. Im bejahenden Urtheile wird das Subject unter der Sphäre eines Prädicats gedacht, im verneinenden wird es außer der Sphäre des letzteren gesetzt, und im unendlichen wird es in die Sphäre eines Begriffs, die außerhalb der Sphäre eines anderen liegt, gesetzt.

Anmerk. 1. Das unendliche Urtheil zeigt nicht blos an, daß ein Subject unter der Sphäre eines Prädicats nicht enthalten sei, sondern daß es außer der Sphäre desselben in der unendlichen Sphäre irgendwo liege; folglich stellt dieses Urtheil die Sphäre des Prädicats als beschränkt vor.

Alles Mögliche ist entweder A oder non A. Sage ich also: etwas ist non A, z. B. die menschliche Seele ist nichtsterblich, einige Menschen sind Nichtgelehrte u. dgl. m.; so ist dies ein unendliches Urtheil. Denn es wird durch dasselbe über die endliche Sphäre A hinaus nicht bestimmt, unter welchen Begriff das Object gehöre; sondern lediglich, daß es in die Sphäre außer A gehöre, welches eigentlich gar keine Sphäre ist, sondern nur die Angrenzung einer Sphäre an das Unendliche oder die Begrenzung selbst. Obgleich nun die Ausschließung eine Negation ist, so ist doch die Beschränkung eines Begriffs

eine poſitive Handlung. Daher ſind Grenzen poſitive Begriffe beſchränkter Gegenſtände.

2. Nach dem Principium der Ausſchließung jedes Dritten (exclusi tertii) iſt die Sphäre eines Begriffs relativ auf eine andere entweder ausſchließend oder einſchließend. Da nun die Logik blos mit der Form des Urtheils, nicht mit den Begriffen ihrem Inhalte nach, es zu thun hat, ſo iſt die Unterſcheidung der unendlichen von den negativen Urtheilen nicht zu dieſer Wiſſenſchaft gehörig.
3. In verneinenden Urtheilen afficirt die Negation immer die Copula; in unendlichen wird nicht die Copula, ſondern das Prädicat durch die Negation afficirt, welches ſich im Lateiniſchen am Beſten ausdrücken läßt.

§. 23.

Relation der Urtheile: kategoriſche, hypothetiſche, disjunctive.

Der Relation nach ſind die Urtheile entweder **kategoriſche**, oder **hypothetiſche**, oder **disjunctive**. Die gegebenen Vorſtellungen im Urtheile ſind nämlich eine der anderen, zur Einheit des Bewußtſeins untergeordnet entweder: als **Prädicat** dem **Subjecte**; oder: als **Folge** dem **Grunde**; oder: als **Glied der Eintheilung** dem **eingetheilten** Begriffe. Durch das erſte Verhältniß ſind die **kategoriſchen**, durch das zweite die **hypothetiſchen**, und durch das dritte die **disjunctiven Urtheile** beſtimmt.

§. 24.

Kategoriſche Urtheile.

In den kategoriſchen Urtheilen machen Subject und Prädicat die Materie derſelben aus; — die Form, durch welche das Verhältniß (der Einſtimmung oder des Wi-

derſtreits) zwiſchen Subject und Prädicat beſtimmt und ausgedrückt wird, heißt die Copula.

Anmerk. Die kategoriſchen Urtheile machen zwar die Materie der übrigen Urtheile aus; aber darum muß man doch nicht, wie mehrere Logiker, glauben, daß die hypothetiſchen ſowohl, als die disjunctiven Urtheile weiter nichts, als verſchiedene Einkleidungen der kategoriſchen ſeien und ſich daher insgeſammt auf die letzteren zurückführen ließen. Alle drei Arten von Urtheilen beruhen auf weſentlich verſchiedenen logiſchen Functionen des Verſtandes, und müſſen daher nach ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit erwogen werden.

§. 25.

Hypothetiſche Urtheile.

Die Materie der hypothetiſchen Urtheile beſteht aus zwei Urtheilen, die mit einander als Grund und Folge verknüpft ſind. Das eine dieſer Urtheile, welches den Grund enthält, iſt der Vorderſatz (antecedens, prius); das andere, das ſich zu jenem als Folge verhält, der Nachſatz (consequens, posterius); und die Vorſtellung dieſer Art von Verknüpfung beider Urtheile unter einander zur Einheit des Bewußtſeins wird die Conſequenz genannt, welche die Form der hypothetiſchen Urtheile ausmacht.

Anmerk. 1. Was für die kategoriſchen Urtheile die copula, das iſt für die hypothetiſchen alſo die Conſequenz, die Form derſelben.

2. Einige glauben: es ſei leicht, einen hypothetiſchen Satz in einen kategoriſchen zu verwandeln. Allein dieſes geht nicht an, weil beide ihrer Natur nach ganz von einander verſchieden ſind. In kategoriſchen Urtheilen iſt nichts problematiſch, ſondern Alles aſſertoriſch; in hypothetiſchen hingegen iſt nur die Conſequenz aſſertoriſch. In den letzteren kann ich daher zwei falſche Urtheile

mit einander verknüpfen; denn es kommt hier nur auf die Richtigkeit der Verknüpfung, die Form der Conſequenz an; worauf die logiſche Wahrheit dieſer Urtheile beruht. Es iſt ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen den beiden Sätzen: alle Körper ſind theilbar, und: wenn alle Körper zuſammengeſetzt ſind, ſo ſind ſie theilbar. In dem erſteren Satze behaupte ich die Sache geradezu; im letzteren nur unter einer problematiſch ausgedrückten Bedingung.

§. 26.

Verknüpfungsarten in den hypothetiſchen Urtheilen: modus ponens und modus tollens.

Die Form der Verknüpfung in den hypothetiſchen Urtheilen iſt zwiefach: die ſetzende (modus ponens) oder die aufhebende (modus tollens).

1) Wenn der Grund (antecedens) wahr iſt, ſo iſt auch die durch ihn beſtimmte Folge (consequens) wahr; heißt der modus ponens.
2) Wenn die Folge (consequens) falſch iſt, ſo iſt auch der Grund (antecedens) falſch; modus tollens.

§. 27.

Disjunctive Urtheile.

Ein Urtheil iſt disjunctiv, wenn die Theile der Sphäre eines gegebenen Begriffs einander in dem Ganzen oder zu einem Ganzen als Ergänzungen (complementa) beſtimmen.

§. 28.

Materie und Form disjunctiver Urtheile.

Die mehreren gegebenen Urtheile, woraus das disjunctive Urtheil zuſammengeſetzt iſt, machen die Materie deſſelben aus, und werden die Glieder der Dis-

junction oder Entgegensetzung genannt. In der Disjunction selbst d. h. in der Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen Urtheile, als sich wechselseitig einander ausschließender und einander ergänzender Glieder der ganzen Sphäre des eingetheilten Erkenntnisses, besteht die Form dieser Urtheile.

Anmerk. Alle disjunctive Urtheile stellen also verschiedene Urtheile als in der Gemeinschaft einer Sphäre vor und bringen jedes Urtheil nur durch die Einschränkung des andeten in Ansehung der ganzen Sphäre hervor; sie bestimmen also jedes Urtheils Verhältniß zur ganzen Sphäre, und dadurch zugleich das Verhältniß, das diese verschiedenen Trennungsglieder (membra disjuncta) unter einander selbst haben. Ein Glied bestimmt also hier jedes andere nur, sofern sie insgesammt als Theile einer ganzen Sphäre von Erkenntniß, außer der sich in gewisser Beziehung nichts denken läßt, in Gemeinschaft stehen.

§. 29.

Eigenthümlicher Charakter der disjunctiven Urtheile.

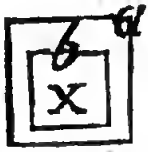
Der eigenthümliche Charakter aller disjunctiven Urtheile, wodurch ihr specifischer Unterschied, dem Momente der Relation nach, von den übrigen, insbesondere von den kategorischen Urtheilen bestimmt ist, besteht darin: daß die Glieder der Disjunction insgesammt problematische Urtheile sind, von denen nichts Anderes gedacht wird, als daß sie, wie Theile der Sphäre einer Erkenntniß, jedes des anderen Ergänzung zum Ganzen (complementum ad totum) zusammengenommen der Sphäre des ersten gleich seien. Und hieraus folgt: daß in Einem dieser problematischen Urtheile die Wahrheit enthalten sein oder, welches dasselbe ist, daß Eines von ihnen assertorisch gelten müsse, weil außer ihnen die Sphäre der Erkenntniß unter den gegebenen Be-

dingungen nichts mehr befaßt und eine der anderen entgegengeſetzt iſt; folglich weder außer ihnen etwas Anderes, noch auch unter ihnen mehr, als Eines wahr ſein kann.

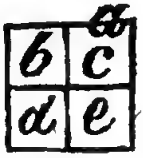
Anmerk. In einem kategoriſchen Urtheile wird das Ding, deſſen Vorſtellung als ein Theil von der Sphäre einer anderen ſubordinirten Vorſtellung betrachtet wird, als enthalten unter dieſes ſeinem oberen Begriffe betrachtet; alſo wird hier in der Subordination der Sphären der Theil vom Theile mit dem Ganzen verglichen. Aber in disjunctiven Urtheilen gehe ich vom Ganzen auf alle Theile zuſammengenommen. Was unter der Sphäre eines Begriffs enthalten iſt, das iſt auch unter einem der Theile dieſer Sphäre enthalten. Darnach muß erſtlich die Sphäre eingetheilt werden. Wenn ich z. B. das disjunctive Urtheil fälle: ein Gelehrter iſt entweder ein hiſtoriſcher oder ein Vernunftgelehrter; ſo beſtimme ich damit, daß dieſe Begriffe, der Sphäre nach, Theile der Sphäre der Gelehrten ſind, aber keinesweges Theile von einander und daß ſie alle zuſammengenommen complet ſind.

Daß in den disjunctiven Urtheilen nicht die Sphäre des eingetheilten Begriffs, als enthalten in der Sphäre der Eintheilungen; ſondern das, was unter dem eingetheilten Begriffe enthalten iſt, als enthalten unter einem der Glieder der Eintheilung, betrachtet werde, mag folgendes Schema der Vergleichung zwiſchen kategoriſchen und disjunctiven Urtheilen anſchaulicher machen.

In kategoriſchen Urtheilen iſt x, was unter b enthalten iſt, auch unter a;



In disjunctiven iſt x, was unter a enthalten iſt, entweder unter b oder c u. ſ. w. enthalten;



Also zeigt die Division in disjunctiven Urtheilen die Coordination nicht der Theile des ganzen Begriffs, sondern alle Theile seiner Sphären an. Hier denke ich viele Dinge durch einen Begriff; dort ein Ding durch viele Begriffe, z. B. das Definitum durch alle Merkmale der Coordination.

§. 30.

Modalität der Urtheile: problematische, assertorische, apodiktische.

Der Modalität nach, durch welches Moment das Verhältniß des ganzen Urtheils zum Erkenntnißvermögen bestimmt ist, sind die Urtheile entweder problematische, oder assertorische, oder apodiktische. Die problematischen sind mit dem Bewußtsein der bloßen Möglichkeit, die assertorischen mit dem Bewußtsein der Wirklichkeit, die apodiktischen endlich mit dem Bewußtsein der Nothwendigkeit des Urtheilens begleitet.

Anmerk. 1. Dieses Moment der Modalität zeigt also nur die Art und Weise an, wie im Urtheile etwas behauptet oder verneint wird; ob man über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausmacht, wie in dem problematischen Urtheile: die Seele des Menschen mag unsterblich sein; oder ob man darüber etwas bestimmt, wie in dem assertorischen Urtheile: die menschliche Seele ist unsterblich; oder endlich, ob man die Wahrheit eines Urtheils sogar mit der Dignität der Nothwendigkeit ausdrückt, wie in dem apodiktischen Urtheile: die Seele des Menschen muß unsterblich sein. Diese Bestimmung der blos möglichen oder wirklichen oder nothwendigen Wahrheit betrifft also nur das Urtheil selbst, keinesweges die Sache, worüber geurtheilt wird.

2. In problematischen Urtheilen, die man auch für solche erklären kann, deren Materie gegeben ist mit dem möglichen Verhältniß

zwiſchen Prädicat und Subject, muß das Subject jederzeit eine kleinere Sphäre haben, als das Prädicat.

3. Auf dem Unterſchiede zwiſchen problematiſchem und aſſertoriſchem Urtheilen beruht der wahre Unterſchied zwiſchen Urtheilen und Sätzen, den man ſonſt fälſchlich in den bloſen Ausdruck durch Worte, ohne die man ja überall nicht urtheilen könnte, zu ſetzen pflegt. Im Urtheile wird das Verhältniß verſchiedener Vorſtellungen zur Einheit des Bewußtſeins blos als problematiſch gedacht; in einem Satze hingegen als aſſertoriſch. Ein problematiſcher Satz iſt eine **contradictio in adjecto.** Ehe ich einen Satz habe, muß ich doch erſt urtheilen; und ich urtheile über Vieles, was ich nicht ausmache, welches ich aber thun muß, ſobald ich ein Urtheil als Satz beſtimme. Es iſt übrigens gut, erſt problematiſch zu urtheilen, ehe man das Urtheil als aſſertoriſch annimmt, um es auf dieſe Art zu prüfen. Auch iſt es nicht allemal zu unſerer Abſicht nöthig, aſſertoriſche Urtheile zu haben.

§. 31.

Exponible Urtheile.

Urtheile, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber verſteckter Weiſe, enthalten iſt, ſo daß die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber verſteckt geſchieht, ſind exponible Sätze.

Anmerk. In dem exponiblen Urtheile, z. B. wenige Menſchen ſind gelehrt, — liegt 1) aber auf eine verſteckte Weiſe, das negative Urtheil: viele Menſchen ſind nicht gelehrt; und 2) das affirmative: einige Menſchen ſind gelehrt. Da die Natur der exponiblen Sätze lediglich von Bedingungen der Sprache abhängt, nach welchen man zwei Urtheile auf Einmal in der Kürze ausdrücken kann, ſo gehört die Bemerkung, daß es in unſerer Sprache Urtheile geben könne, die exponirt werden müſſen, nicht in die Logik, ſondern in die Grammatik.

§. 32.

Theoretische und praktische Sätze.

Theoretische Sätze heißen die, welche sich auf den Gegenstand beziehen und bestimmen, was demselben zukomme oder nicht zukomme; praktische Sätze hingegen sind die, welche die Handlung aussagen, wodurch, als nothwendige Bedingung desselben, ein Object möglich wird.

Anmerk. Die Logik hat nur von praktischen Sätzen der Form nach, die insofern den theoretischen entgegengesetzt sind, zu handeln. Praktische Sätze dem Inhalte nach, und insofern von den speculativen unterschieden, gehören in die Moral.

§. 33.

Indemonstrable und demonstrable Sätze.

Demonstrable Sätze sind die, welche eines Beweises fähig sind; die keines Beweises fähig sind, werden indemonstrable genannt.

Unmittelbar gewisse Urtheile sind indemonstrabel, und also als Elementar-Sätze anzusehen.

§. 34.

Grundsätze.

Unmittelbar gewisse Urtheile a priori können Grundsätze heißen, sofern andere Urtheile aus ihnen erwiesen, sie selbst aber keinem anderen subordinirt werden können. Sie werden um deswillen auch Principien (Anfänge) genannt.

§. 35.

Intuitive und discursive Grundsätze: Axiome und Akroame.

Grundsätze sind entweder intuitive oder discursive. Die ersteren können in der Anschauung dargestellt werden und heißen Axiome (axiomata); die letzteren

laſſen ſich nur durch Begriffe ausdrücken und können Akroame (acroamata) genannt werden.

§. 36.

Analytiſche und ſynthetiſche Sätze.

Analytiſche Sätze heißen ſolche, deren Gewißheit auf Identität der Begriffe (des Prädicats mit der Notion des Subjects) beruht. Sätze, deren Wahrheit ſich nicht auf Identität der Begriffe gründet, müſſen ſynthetiſche genannt werden.

Anmerk. 1. Alles x, welchem der Begriff des Körpers (a + b) zukommt, dem kommt auch die Ausdehnung (b) zu; iſt ein Exempel eines analytiſchen Satzes.

Alles x, welchem der Begriff des Körpers (a + b) zukommt, dem kommt auch die Anziehung (c) zu; iſt ein Exempel eines ſynthetiſchen Satzes. Die ſynthetiſchen Sätze vermehren das Erkenntniß materialiter; die analytiſchen blos formaliter. Jene enthalten Beſtimmungen (determinationes), dieſe nur logiſche Prädicate.

2. Analytiſche Principien ſind nicht Axiomen; denn ſie ſind discurſiv. Und ſynthetiſche Principien ſind auch nur dann Axiomen, wenn ſie intuitiv ſind.

§. 37.

Tautologiſche Sätze.

Die Identität der Begriffe in analytiſchen Urtheilen kann entweder eine ausdrückliche (explicita) oder eine nicht-ausdrückliche (implicita) ſein. Im erſteren Falle ſind die analytiſchen Sätze tautologiſch.

Anmerk. 1. Tautologiſche Sätze ſind virtualiter leer oder folgeleer; denn ſie ſind ohne Nutzen und Gebrauch. Dergleichen iſt z. B. der tautologiſche Satz: der Menſch iſt Menſch.

Denn wenn ich vom Menschen nichts weiter zu sagen weiß, als daß er ein Mensch ist; so weiß ich gar weiter nichts von ihm.

Implicite identische Sätze sind dagegen nicht folge- oder fruchtleer; denn sie machen das Prädicat, welches im Begriffe des Subjects unentwickelt (implicite) lag, durch Entwickelung (explicatio) klar.

2. Folgeleere Sätze müssen von sinnleeren unterschieden werden, die darum leer an Verstand sind, weil sie die Bestimmung sogenannter verborgener Eigenschaften (qualitates occultae) betreffen.

§. 38.

Postulat und Problem.

Ein Postulat ist ein praktischer unmittelbar gewisser Satz oder ein Grundsatz, der eine mögliche Handlung bestimmt, bei welcher vorausgesetzt wird, daß die Art, sie auszuführen, unmittelbar gewiß sei.

Probleme (problemata) sind demonstrable, einer Anweisung bedürftige Sätze, oder solche, die eine Handlung aussagen, deren Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiß ist.

Anmerk. 1. Es kann auch theoretische Postulate geben zum Behuf der praktischen Vernunft. Dieses sind theoretische in praktischer Vernunftabsicht nothwendige Hypothesen, wie die des Daseins Gottes, der Freiheit und einer anderen Welt.

2. Zum Problem gehört 1) die Quästion, die das enthält, was geleistet werden soll, 2) die Resolution, die die Art und Weise enthält, wie das zu Leistende könne ausgeführt werden, und 3) die Demonstration, daß, wenn ich so werde verfahren haben, das Geforderte geschehen werde.

§. 39.

Theoreme, Corollarien, Lehnſätze und Scholien.

Theoreme ſind theoretiſche, eines Beweiſes fähige und bedürftige Sätze. Corollarien ſind unmittelbare Folgen aus einem der vorhergehenden Sätze. Lehnſätze (lemmata) heißen Sätze, die in der Wiſſenſchaft, worin ſie als erwieſen vorausgeſetzt werden, nicht einheimiſch, ſondern aus anderen Wiſſenſchaften entlehnt ſind. Scholien endlich ſind bloſe Erläuterungsſätze, die alſo nicht als Glieder zum Ganzen des Syſtems gehören.

Anmerk. Weſentliche und allgemeine Momente eines Theorems ſind die Theſis und die Demonſtration. Den Unterſchied zwiſchen Theoremen und Corollarien kann man übrigens auch darin ſetzen, daß dieſe unmittelbar geſchloſſen, jene dagegen durch eine Reihe von Folgen aus unmittelbar gewiſſen Sätzen gezogen werden.

§. 40.

Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile.

Ein Wahrnehmungsurtheil iſt blos ſubjectiv; ein objectives Urtheil aus Wahrnehmungen iſt ein Erfahrungsurtheil.

Anmerk. Ein Urtheil aus bloſen Wahrnehmungen iſt nicht wohl möglich, als nur dadurch, daß ich meine Vorſtellung, als Wahrnehmung, ausſage: Ich, der ich einen Thurm wahrnehme, nehme an ihm die rothe Farbe wahr. Ich kann aber nicht ſagen: er iſt roth. Denn dieſes wäre nicht blos ein empiriſches, ſondern auch ein Erfahrungsurtheil, d. i. ein empiriſches Urtheil, dadurch ich einen Begriff vom Objekt bekomme. Z. B.: bei der Berührung des Steins empfinde ich Wärme, iſt ein Wahrnehmungsurtheil, hingegen: der Stein iſt warm — ein Erfahrungsurtheil. Es gehört zum letzteren, daß

ich das, was blos in meinem Subject ist, nicht zum Object rechne; denn ein Erfahrungsurtheil ist die Wahrnehmung, woraus ein Begriff vom Object entspringt; z. B. ob im Monde lichte Puncte sich bewegen, oder in der Luft, oder in meinem Auge.

Dritter Abschnitt.

Von den Schlüssen.

§. 41.

Schluß überhaupt.

Unter Schließen ist diejenige Function des Denkens zu verstehen, wodurch ein Urtheil aus einem anderen hergeleitet wird. Ein Schluß überhaupt ist also die Ableitung eines Urtheils aus dem anderen.

§. 42.

Unmittelbare und mittelbare Schlüsse.

Alle Schlüsse sind entweder unmittelbare oder mittelbare.

Ein unmittelbarer Schluß (consequentia immediata) ist die Ableitung (deductio) eines Urtheils aus dem anderen ohne ein vermittelndes Urtheil (judicium intermedium). Mittelbar ist ein Schluß, wenn man außer dem Begriffe, den ein Urtheil in sich enthält, noch andere braucht, um ein Erkenntniß daraus herzuleiten.

§. 43.

Verstandesschlüsse, Vernunftschlüsse und Schlüsse der Urtheilskraft.

Die unmittelbaren Schlüsse heißen auch Verstandesschlüsse; alle mittelbare Schlüsse hingegen sind ent-

weder Vernunftſchlüſſe oder Schlüſſe der Urtheilskraft. Wir handeln hier zuerſt von den unmittelbaren oder den Verſtandesſchlüſſen.

I. Verſtandesſchlüſſe.

§. 44.

Eigenthümliche Natur der Verſtandesſchlüſſe.

Der weſentliche Charakter aller unmittelbaren Schlüſſe, und das Princip ihrer Möglichkeit beſteht lediglich in einer Veränderung der bloſen Form der Urtheile; während die Materie der Urtheile, das Subject und Prädicat, unverändert dieſelbe bleibt.

Anmerk. 1. Dadurch, daß in den unmittelbaren Schlüſſen nur die Form und keinesweges die Materie der Urtheile verändert wird, unterſcheiden ſich dieſe Schlüſſe weſentlich von allen mittelbaren, in welchen die Urtheile auch der Materie nach unterſchieden ſind, indem hier ein neuer Begriff als vermittelndes Urtheil, oder als Mittelbegriff (terminus medius) hinzukommen muß, um das eine Urtheil aus dem anderen zu folgern. Wenn ich z. B. ſchließe: alle Menſchen ſind ſterblich, alſo iſt auch Cajus ſterblich; ſo iſt dies kein unmittelbarer Schluß. Denn hier brauche ich zu der Folgerung noch das vermittelnde Urtheil: Cajus iſt ein Menſch; durch dieſen neuen Begriff wird aber die Materie der Urtheile verändert.

2. Es läßt ſich zwar auch bei den Verſtandesſchlüſſen ein judicium intermedium machen; aber alsdann iſt dieſes vermittelnde Urtheil blos tautologiſch. Wie z. B. in dem unmittelbaren Schluſſe: alle Menſchen ſind ſterblich, einige Menſchen ſind Menſchen, alſo ſind einige Menſchen ſterblich, der Mittelbegriff ein tautologiſcher Satz iſt.

§. 45.

Modi der Verstandesschlüsse.

Die Verstandesschlüsse gehen durch alle Classen der logischen Functionen des Urtheilens, und sind folglich in ihren Hauptarten bestimmt durch die Momente der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität. Hierauf beruht die folgende Eintheilung dieser Schlüsse.

§. 46.

1. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Quantität der Urtheile) per judicia subalternata.

In den Verstandesschlüssen **per judicia subalternata** sind die beiden Urtheile der Quantität nach unterschieden, und es wird hier das besondere Urtheil aus dem allgemeinen abgeleitet, dem Grundsatze zufolge: vom Allgemeinen gilt der Schluß auf das Besondere (**ab universali ad particulare valet consequentia**).

Anmerk. Ein judicium heißt **subalternatum**, sofern es unter dem anderen enthalten ist; wie z. B. besondere Urtheile unter allgemeinen.

§. 47.

2. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Qualität der Urtheile) per judicia opposita.

Bei den Verstandesschlüssen dieser Art betrifft die Veränderung die Qualität der Urtheile und zwar in Beziehung auf die Entgegensetzung betrachtet. Da nun diese Entgegensetzung eine dreifache sein kann, so ergibt sich hieraus folgende besondere Eintheilung des unmittelbaren Schließens: durch contradictorisch entgegengesetzte, durch conträre, und durch subconträre Urtheile.

Anmerk. Verſtandesſchlüſſe durch gleichgeltende Urtheile (judicia aequipollentia) können eigentlich keine Schlüſſe genannt werden; denn hier findet keine Folge Statt, ſie ſind vielmehr als eine bloſe Subſtitution der Worte anzuſehen, die einen und denſelben Begriff bezeichnen, wobei die Urtheile ſelbſt auch der Form nach unverändert bleiben. Z. B.: nicht alle Menſchen ſind tugendhaft, und: einige Menſchen ſind nicht tugendhaft. Beide Urtheile ſagen eins und daſſelbe.

§. 48.

a. Verſtandesſchlüſſe per judicia contradictorie opposita.

In Verſtandesſchlüſſen durch Urtheile, die einander contradictoriſch entgegengeſetzt ſind, und als ſolche die ächte, reine Oppoſition ausmachen, wird die Wahrheit des einen der contradictoriſch entgegengeſetzten Urtheile aus der Falſchheit des anderen gefolgert und umgekehrt. Denn die ächte Oppoſition, die hier Statt findet, enthält nicht mehr, noch weniger, als was zur Entgegenſetzung gehört. Dem Princip des ausſchließenden Dritten zufolge können daher nicht beide widerſprechende Urtheile wahr; aber auch eben ſo wenig können ſie beide falſch ſein. Wenn daher das eine wahr iſt, ſo iſt das andere falſch und umgekehrt.

§. 49.

b. Verſtandesſchlüſſe per judicia contrarie opposita.

Conträre oder widerſtreitende Urtheile (judicia contrarie opposita) ſind Urtheile, von denen das eine allgemein bejahend, das andere allgemein verneinend iſt. Da nun eines derſelben mehr ausſagt, als das andere, und in dem Ueberflüſſigen, das es außer der bloſen Verneinung des anderen noch mehr ausſagt, die Falſchheit liegen kann,

so können sie zwar nicht beide wahr, aber sie können beide falsch sein. In Ansehung dieser Urtheile gilt daher nur der Schluß von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des anderen; aber nicht umgekehrt.

§. 50.

c. Verstandesschlüsse per judicia subcontrarie opposita.

Subconträre Urtheile sind solche, von denen das eine besonders (particulariter) bejaht oder verneint, was das andere besonders verneint oder bejaht.

Da sie beide wahr, aber nicht beide falsch sein können, so gilt in Ansehung ihrer nur der folgende Schluß: wenn der eine dieser Sätze falsch ist, so ist der andere wahr; aber nicht umgekehrt.

Anmerk. Bei den subconträren Urtheilen findet keine reine, strenge Opposition Statt; denn es wird in dem einen nicht von denselben Objecten verneint oder bejaht, was in dem anderen bejaht oder verneint wurde. In dem Schlusse z. B.: einige Menschen sind gelehrt; also sind einige Menschen nicht gelehrt; wird in dem ersten Urtheile nicht von denselben Menschen das behauptet, was im anderen verneint wird.

§. 51.

3. Verstandesschlüsse (in Rücksicht auf die Relation der Urtheile) per judicia conversa s. per conversionem.

Die unmittelbaren Schlüsse durch Umkehrung betreffen die Relation der Urtheile und bestehen in der Versetzung der Subjecte und Prädicate in den beiden Urtheilen; so daß das Subject des einen Urtheils zum Prädicat des anderen Urtheils gemacht wird, und umgekehrt.

§. 52.

Reine und veränderte Umkehrung.

Bei der Umkehrung wird die Quantität der Urtheile entweder verändert oder sie bleibt unverändert. Im ersteren Falle ist das Umgekehrte (conversum) von dem Umkehrenden (convertente) der Quantität nach unterschieden und die Umkehrung heißt eine veränderte (conversio per accidens); — im letzteren Falle wird die Umkehrung eine reine (conversio simpliciter talis) genannt.

§. 53.

Allgemeine Regeln der Umkehrung.

In Absicht auf die Verstandesschlüsse durch die Umkehrung gelten folgende Regeln:

1) Allgemein bejahende Urtheile lassen sich nur per accidens umkehren; denn das Prädicat in diesen Urtheilen ist ein weiterer Begriff und es ist also nur Einiges von demselben in dem Begriffe des Subjects enthalten.

2) Aber alle allgemein verneinende Urtheile lassen sich simpliciter umkehren; denn hier wird das Subject aus der Sphäre des Prädicats herausgehoben. Eben so lassen sich endlich

3) alle particular bejahende Sätze simpliciter umkehren; denn in diesen Urtheilen ist ein Theil der Sphäre des Subjects dem Prädicate subsumirt worden, also läßt sich auch ein Theil von der Sphäre des Prädicats dem Subjecte subsumiren.

Anmerk. 1. In allgemein bejahenden Urtheilen wird das Subject als ein contentum des Prädicats betrachtet, da es unter der

Sphäre deſſelben enthalten iſt. Ich darf daher z. B. nur ſchließen: alle Menſchen ſind ſterblich; alſo ſind einige von denen, die unter dem Begriff Sterbliche enthalten ſind, Menſchen. Daß aber allgemein verneinende Urtheile ſich simpliciter umkehren laſſen, davon iſt die Urſache dieſe, daß zwei einander allgemein widerſprechende Begriffe ſich in gleichem Umfange widerſprechen.

2. Manche allgemein bejahende Urtheile laſſen ſich zwar auch simpliciter umkehren. Aber der Grund hievon liegt nicht in ihrer Form, ſondern in der beſonderen Beſchaffenheit ihrer Materie; wie z. B. die beiden Urtheile: alles Unveränderliche iſt nothwendig, und: alles Nothwendige iſt unveränderlich.

§. 54.

4. Verſtandesſchlüſſe (in Beziehung auf die Modalität der Urtheile) per judicia contraposita.

Die unmittelbare Schlußart durch die Contraposition beſteht in derjenigen Verſetzung (metathesis) der Urtheile, bei welcher blos die Quantität dieſelbe bleibt, die Qualität dagegen verändert wird. Sie betreffen nur die Modalität der Urtheile, indem ſie ein aſſertoriſches in ein apodiktiſches Urtheil verwandeln.

§. 55.

Allgemeine Regeln der Contraposition.

In Abſicht auf die Contraposition gilt die allgemeine Regel:

Alle allgemein bejahenden Urtheile laſſen ſich simpliciter contraponiren. Denn wenn das Prädicat als dasjenige, was das Subject unter ſich enthält, mithin die ganze Sphäre verneint wird, ſo muß auch ein Theil derſelben verneint werden, d. i. das Subject.

Anmerk. 1. Die Metathesis der Urtheile durch die Conversion und die durch die Contraposition sind also insoferne einander entgegengesetzt, als jene blos die Quantität, diese blos die Qualität verändert.

2. Die gedachten unmittelbaren Schlußarten beziehen sich blos auf kategorische Urtheile.

II. Vernunftschlüsse.

§. 56.

Vernunftschluß überhaupt.

Ein Vernunftschluß ist das Erkenntniß der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subsumtion seiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel.

§. 57.

Allgemeines Princip aller Vernunftschlüsse.

Das allgemeine Princip, worauf die Gültigkeit alles Schließens durch die Vernunft beruht, läßt sich in folgender Formel bestimmt ausdrücken:

Was unter der Bedingung einer Regel steht, das steht auch unter der Regel selbst.

Anmerk. Der Vernunftschluß prämittirt eine allgemeine Regel und eine Subsumtion unter die Bedingung derselben. — Man erkennt dadurch die Conclusion a priori nicht im Einzelnen, sondern als enthalten im Allgemeinen und als nothwendig unter einer gewissen Bedingung. Und dies, daß Alles unter dem Allgemeinen stehe und in allgemeinen Regeln bestimmbar sei, ist eben das Princip der Rationalität oder der Nothwendigkeit (principium rationalitatis s. necessitatis).

§. 58.

Wesentliche Bestandstücke des Vernunftschlusses.

Zu einem jeden Vernunftschlusse gehören folgende wesentliche drei Stücke:

1) eine allgemeine Regel, welche der **Obersatz** (propositio major) genannt wird;
2) der Satz, der ein Erkenntniß unter die Bedingung der allgemeinen Regel subsumirt und der **Untersatz** (propositio minor) heißt; und endlich
3) der Satz, welcher das Prädicat der Regel von der subsumirten Erkenntniß bejaht oder verneint, der **Schlußsatz** (conclusio).

Die beiden ersteren Sätze werden in ihrer Verbindung mit einander die **Vordersätze** oder **Prämissen** genannt.

Anmerk. Eine Regel ist eine Assertion unter einer allgemeinen Bedingung. Das Verhältniß der Bedingung zur Assertion, wie nämlich diese unter jener steht, ist der **Exponent** der Regel.

Die Erkenntniß, daß die Bedingung (irgendwo) Statt finde, ist die **Subsumtion**.

Die Verbindung desjenigen, was unter der Bedingung subsumirt worden, mit der Assertion der Regel, ist der **Schluß**.

§. 59.

Materie und Form der Vernunftschlüsse.

In den Vordersätzen oder Prämissen besteht die **Materie**; und in der Conclusion, sofern sie die Consequenz enthält, die **Form** der Vernunftschlüsse.

Anmerk. Bei jedem Vernunftschlusse ist also zuerst die Wahrheit der Prämissen und sodann die Richtigkeit der Consequenz zu prüfen. Nie muß man bei Verwerfung eines Vernunftschlusses

zuerſt die Concluſion verwerfen, ſondern immer erſt entweder die Prämiſſen oder die Conſequenz.

2. In jedem Vernunftſchluſſe iſt die Concluſion ſogleich gegeben, ſobald die Prämiſſen und die Conſequenz gegeben iſt.

§. 60.

Eintheilung der Vernunftſchlüſſe (der Relation nach) in kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive.

Alle Regeln (Urtheile) enthalten objective Einheit des Bewußtſeins des Mannigfaltigen der Erkenntniß; mithin eine Bedingung, unter der ein Erkenntniß mit dem anderen zu einem Bewußtſein gehört. Nun laſſen ſich aber nur drei Bedingungen dieſer Einheit denken, nämlich: als Subject der Inhärenz der Merkmale; oder als Grund der Dependenz eines Erkenntniſſes zum anderen; oder endlich als Verbindung der Theile in einem Ganzen (logiſche Eintheilung). Folglich kann es auch nur eben ſo viele Arten von allgemeinen Regeln (**propositiones majores**) geben, durch welche die Conſequenz eines Urtheils aus dem anderen vermittelt wird.

Und hierauf gründet ſich die Eintheilung aller Vernunftſchlüſſe in kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive.

Anmerk. 1. Die Vernunftſchlüſſe können weder der Quantität nach eingetheilt werden, denn jeder major iſt eine Regel, mithin etwas Allgemeines; noch in Anſehung der Qualität, denn es iſt gleichgeltend, ob die Concluſion bejahend oder verneinend iſt; noch endlich in Rückſicht auf die Modalität, denn die Concluſion iſt immer mit dem Bewußtſein der Nothwendigkeit begleitet und hat folglich die Dignität eines apodiktiſchen Satzes. Alſo bleibt allein nur die Relation als einzig möglicher Eintheilungsgrund der Vernunftſchlüſſe übrig.

2. Viele Logiker halten nur die kategorischen Vernunftschlüsse für ordentliche; die übrigen hingegen für außerordentliche. Allein dieses ist grundlos und falsch. Denn alle drei dieser Arten sind Producte gleich richtiger, aber von einander gleich wesentlich verschiedener Functionen der Vernunft.

§. 61.

Eigenthümlicher Unterschied zwischen kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Vernunftschlüssen.

Das Unterscheidende unter den drei gedachten Arten von Vernunftschlüssen liegt im Obersatze. In kategorischen Vernunftschlüssen ist der Major ein kategorischer, in hypothetischen ist er ein hypothetischer oder problematischer, und in disjunctiven ein disjunctiver Satz.

§. 62.

1. Kategorische Vernunftschlüsse.

In einem jeden kategorischen Vernunftschlusse befinden sich drei Hauptbegriffe (termini), nämlich:

1) das Prädicat in der Conclusion, welcher Begriff der Oberbegriff (terminus major) heißt, weil er eine größere Sphäre hat, als das Subject;
2) das Subject (in der Conclusion), dessen Begriff der Unterbegriff (terminus minor) heißt; und
3) ein vermittelndes Merkmal (nota intermedia), welches der Mittelbegriff (terminus medius) heißt, weil durch denselben ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel subsumirt wird.

Anmerk. Dieser Unterschied in den gedachten terminis findet nur in kategorischen Vernunftschlüssen Statt, weil nur diese allein durch einen terminum medium schließen; die anderen dagegen nur durch die Subsumtion eines im Major problematisch und im Minor assertorisch vorgestellten Satzes.

§. 63.

Princip der kategorischen Vernunftschlüsse.

Das Princip, worauf die Möglichkeit und Gültigkeit aller kategorischen Vernunftschlüsse beruht, ist dieses:

Was dem Merkmale einer Sache zukommt, das kommt auch der Sache selbst zu; und was dem Merkmale einer Sache widerspricht, das widerspricht auch der Sache selbst (**nota notae est nota rei ipsius; repugnans notae, repugnat rei ipsi**).

Anmerk. Aus dem so eben aufgestellten Princip läßt sich das sogenannte **Dictum de omni et nullo** leicht deduciren, und es kann um deswillen nicht als das oberste Princip weder für die Vernunftschlüsse überhaupt, noch für die kategorischen insbesondere gelten.

Die Gattungs- und Art-Begriffe sind nämlich allgemeine Merkmale aller der Dinge, die unter diesen Begriffen stehen. Es gilt demnach hier die Regel: was der Gattung oder Art zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen den Objecten, die unter jener Gattung oder Art enthalten sind. Und diese Regel heißt eben das **Dictum de omni et nullo.**

§. 64.

Regeln für die kategorischen Vernunftschlüsse.

Aus der Natur und dem Princip der kategorischen Vernunftschlüsse fließen folgende Regeln für dieselben:

1) In jedem kategorischen Vernunftschlusse können nicht mehr, noch weniger Hauptbegriffe (termini) enthalten sein, als drei; denn ich soll hier zwei Begriffe (Subject und Prädicat) durch ein vermittelndes Merkmal verbinden.

2) Die Vordersätze oder Prämissen dürfen nicht insgesammt verneinen (**ex puris negativis nihil sequitur**); denn die Subsumtion im Untersatze muß bejahend sein, als welche aussagt, daß ein Erkenntniß unter der Bedingung der Regel stehe.

3) Die Prämissen dürfen auch nicht insgesammt besondere (particulare) Sätze sein (**ex puris particularibus nihil sequitur**); denn alsdenn gäbe es keine Regel d. h. keinen allgemeinen Satz, woraus ein besonderes Erkenntniß könnte gefolgert werden.

4) Die Conclusion richtet sich allemal nach dem schwächeren Theile des Schlusses; d. h. nach dem verneinenden und besonderen Satze in den Prämissen, als welcher der schwächere Theil des kategorischen Vernunftschlusses genannt wird (**conclusio sequitur partem debiliorem**). Ist daher

5) einer von den Vordersätzen ein negativer Satz, so muß die Conclusion auch negativ sein; und

6) ist ein Vordersatz ein particularer Satz, so muß die Conclusion auch particular sein.

7) In allen kategorischen Vernunftschlüssen muß der Major ein allgemeiner (**universalis**), der Minor aber ein bejahender Satz (**affirmans**) sein; und hieraus folgt endlich,

8) daß die Conclusion in Ansehung der Qualität nach dem Obersatze, in Rücksicht auf die Quantität aber nach dem Untersatze sich richten müsse.

Anmerk. Daß sich die Conclusion jederzeit nach dem verneinenden und besonderen Satze in den Prämissen richten müsse, ist leicht einzusehen.

Wenn ich den Unterſatz nur particular mache und ſage: Einiges iſt unter der Regel enthalten; ſo kann ich in der Concluſion auch nur ſagen, daß das Prädicat der Regel Einigem zukomme, weil ich nicht mehr, als dieſes, unter die Regel ſubſumirt habe. Und wenn ich einen verneinenden Satz zur Regel (Oberſatz) habe, ſo muß ich die Concluſion auch verneinend machen. Denn wenn der Oberſatz ſagt: von Allem, was unter der Bedingung der Regel ſteht, muß dieſes oder jenes Prädicat verneint werden; ſo muß die Concluſion das Prädicat auch von dem (Subject) verneinen, was unter die Bedingung der Regel ſubſumirt worden.

§. 65.

Reine und vermiſchte kategoriſche Vernunftſchlüſſe.

Ein kategoriſcher Vernunftſchluß iſt rein (purus), wenn in demſelben kein unmittelbarer Schluß eingemiſcht, noch die geſetzmäßige Ordnung der Prämiſſen verändert iſt; widrigenfalls wird er ein unreiner oder vermiſchter (ratiocinium impurum oder hybridum) genannt.

§. 66.

Vermiſchte Vernunftſchlüſſe durch Umkehrung der Sätze — Figuren.

Zu den vermiſchten Schlüſſen ſind diejenigen zu rechnen, welche durch die Umkehrung der Sätze entſtehen und in denen alſo die Stellung dieſer Sätze nicht die geſetzmäßige iſt. — Dieſer Fall findet Statt bei den drei letzteren ſogenannten Figuren des kategoriſchen Vernunftſchluſſes.

§. 67.

Vier Figuren der Schlüſſe.

Unter Figuren ſind diejenigen vier Arten zu ſchließen zu verſtehen, deren Unterſchied durch die beſondere Stellung der Prämiſſen und ihrer Begriffe beſtimmt wird.

§. 68.

Bestimmungsgrund ihres Unterschiedes durch die verschiedene Stellung des Mittelbegriffes.

Es kann nämlich der Mittelbegriff, auf dessen Stellung es hier eigentlich ankommt, entweder 1) im Obersatze die Stelle des Subjects und im Untersatze die Stelle des Prädicats, oder 2) in beiden Prämissen die Stelle des Prädicats, oder 3) in beiden die Stelle des Subjects, oder endlich 4) im Obersatze die Stelle des Prädicats und im Untersatze die Stelle des Subjects einnehmen. Durch diese vier Fälle ist der Unterschied der vier Figuren bestimmt. Es bezeichne **S** das Subject der Conclusion, **P** das Prädicat derselben und **M** den **terminum medium**; so läßt sich das Schema für die gedachten vier Figuren in folgender Tafel darstellen:

M	P	P	M	M	P	P	M
S	M	S	M	M	S	M	S
S	P	S	P	S	P	S	P

§. 69.

Regel für die erste Figur, als die einzig gesetzmäßige.

Die Regel der ersten Figur ist: daß der Major ein allgemeiner, der Minor ein bejahender Satz sei. Und da dieses die allgemeine Regel aller kategorischen Vernunftschlüsse überhaupt sein muß, so ergibt sich hieraus, daß die erste Figur die einzig gesetzmäßige sei, die allen übrigen zum Grunde liegt, und worauf alle übrigen, sofern sie Gültigkeit haben sollen, durch Umkehrung der Prämissen (**metathesin praemissorum**) zurückgeführt werden müssen.

Anmerk. Die erſte Figur kann eine Concluſion von aller Quantität und Qualität haben. In den übrigen Figuren gibt es nur Concluſionen von gewiſſer Art; einige modi derſelben ſind hier ausgeſchloſſen. Dies zeigt ſchon an, daß die Figuren nicht vollkommen, ſondern daß gewiſſe Einſchränkungen dabei vorhanden ſind, die es verhindern, daß die Concluſion nicht in allen modis, wie in der erſten Figur, Statt finden kann.

§. 70.

Bedingung der Reduction der drei letzteren Figuren auf die erſtere.

Die Bedingung der Gültigkeit der drei letzteren Figuren, unter welcher in einer jeden derſelben ein richtiger Modus des Schließens möglich iſt, läuft darauf hinaus: daß der Medius Terminus in den Sätzen eine ſolche Stelle erhalte, daraus durch unmittelbare Schlüſſe (consequentias immediatas) die Stelle derſelben nach den Regeln der erſten Figur entſpringen kann. Hieraus ergeben ſich folgende Regeln für die drei letzteren Figuren.

§. 71.

Regel der zweiten Figur.

In der zweiten Figur ſteht der Minor recht, alſo muß der Major umgekehrt werden, und zwar ſo, daß er allgemein (universalis) bleibt. Dieſes iſt nur möglich, wenn er allgemein verneinend iſt; iſt er aber bejahend, ſo muß er contraponirt werden. In beiden Fällen wird die Concluſion negativ (sequitur partem debiliorem).

Anmerk. Die Regel der zweiten Figur iſt: wem ein Merkmal eines Dinges widerſpricht, das widerſpricht der Sache ſelbſt. Hier muß ich nun erſt umkehren und ſagen: wem ein Merkmal

widerſpricht, das widerſpricht dieſem Merkmal; oder ich muß die Concluſion umkehren: wem ein Merkmal eines Dinges widerſpricht, dem widerſpricht die Sache ſelbſt; folglich widerſpricht es der Sache.

§. 72.

Regel der dritten Figur.

In der dritten Figur ſteht der Major recht; alſo muß der Minor umgekehrt werden; doch ſo, daß ein bejahender Satz daraus entſpringt. Dieſes aber iſt nur möglich, indem der bejahende Satz particular iſt; folglich iſt die Concluſion particular.

Anmerk. Die Regel der dritten Figur iſt: was einem Merkmale zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht Einigen, unter denen dieſes Merkmal enthalten iſt. — Hier muß ich erſt ſagen: es kommt zu oder widerſpricht Allen, die unter dieſem Merkmal enthalten ſind.

§. 73.

Regel der vierten Figur.

Wenn in der vierten Figur der Major allgemein verneinend iſt, ſo läßt er ſich rein (simpliciter) umkehren; eben ſo der Minor als particular; alſo iſt die Concluſion negativ. Iſt hingegen der Major allgemein bejahend, ſo läßt er ſich entweder nur per accidens umkehren oder contraponiren; alſo iſt die Concluſion entweder particular oder negativ. Soll die Concluſion nicht umgekehrt (PS in SP verwandelt) werden, ſo muß eine Verſetzung der Prämiſſen (metathesis praemissorum) oder eine Umkehrung (conversio) beider geſchehen.

Anmerk. In der vierten Figur wird geſchloſſen: das Prädicat hängt am medio termino, der medius terminus am Sub-

ject (der Concluſion), folglich das Subject am Prädicat; welches aber gar nicht folgt, ſondern allenfalls ſein Umgekehrtes. Um dieſes möglich zu machen, muß der Major zum Minor und vice versa gemacht und die Concluſion umgekehrt werden, weil bei der erſteren Veränderung terminus minor in majorem verwandelt wird.

§. 74.

Allgemeine Reſultate über die drei letzteren Figuren.

Aus den angegebenen Regeln für die drei letzteren Figuren erhellt:

1) daß in keiner derſelben es eine allgemein bejahende Concluſion gibt, ſondern daß die Concluſion immer entweder negativ oder particular iſt;

2) daß in einer jeden ein unmittelbarer Schluß (consequentia immediata) eingemiſcht iſt, der zwar nicht ausdrücklich bezeichnet wird, aber doch ſtillſchweigend mit einverſtanden werden muß; daß alſo auch um deswillen

3) alle dieſe drei letzteren modi des Schließens nicht reine, ſondern unreine Schlüſſe (ratiocinia hybrida, impura) genannt werden müſſen, da jeder reine Schluß nicht mehr, als drei Hauptſätze (termini) haben kann.

§. 75.

2. Hypothetiſche Vernunftſchlüſſe.

Ein hypothetiſcher Schluß iſt ein ſolcher, der zum Major einen hypothetiſchen Satz hat. Er beſteht alſo aus zwei Sätzen: 1) einem Vorderſatze (antecedens) und 2) einem Nachſatze (consequens), und es wird

hier entweder nach dem **modo ponente** oder dem **modo tollente** gefolgert.

Anmerk. 1. Die hypothetiſchen Vernunftſchlüſſe haben alſo keinen **medium terminum**, ſondern es wird bei denſelben die Conſequenz eines Satzes aus dem anderen nur angezeigt. Es wird nämlich im **Major** derſelben die Conſequenz zweier Sätze aus einander ausgedrückt, von denen der erſte eine Prämiſſe, der zweite eine Concluſion iſt. Der **Minor** iſt eine Verwandlung der problematiſchen Bedingung in einen kategoriſchen Satz.

2. Daraus, daß der hypothetiſche Schluß nur aus zwei Sätzen beſteht, ohne einen Mittelbegriff zu haben, iſt zu erſehen, daß er eigentlich kein Vernunftſchluß ſei, ſondern vielmehr nur ein unmittelbarer, aus einem Vorderſatze und Nachſatze, der Materie oder der Form nach, zu erweiſender Schluß (**consequentia immediata demonstrabilis [ex antecedente et consequente] vel quoad materiam vel quoad formam**).

Ein jeder Vernunftſchluß ſoll ein Beweis ſein. Nun führt aber der hypothetiſche nur den Beweis**grund** bei ſich. Folglich iſt auch hieraus klar, daß er kein Vernunftſchluß ſein könne.

§. 76.

Princip der hypothetiſchen Schlüſſe.

Das Princip der hypothetiſchen Schlüſſe iſt der Satz des **Grundes**: **A ratione ad rationatum, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia.**

§. 77.

3. Disjunctive Vernunftſchlüſſe.

In den disjunctiven Schlüſſen iſt der **Major** ein **disjunctiver** Satz und muß daher, als ſolcher, Glieder der Eintheilung oder Disjunction haben.

Es wird hier entweder 1) von der Wahrheit eines

Gliedes der Disjunction auf die Falſchheit der übrigen geſchloſſen; oder 2) von der Falſchheit aller Glieder, außer einem, auf die Wahrheit dieſes einen. Jenes geſchieht durch den **modum ponentem** (oder ponendo tollentem), dieſes durch den **modum tollentem** (tollendo ponentem).

Anmerk. 1. Alle Glieder der Disjunction, außer einem, zuſammengenommen, machen das contradictoriſche Gegentheil dieſes einen aus. Es findet alſo hier eine Dichotomie Statt, nach welcher, wenn eines von beiden wahr iſt, das andere falſch ſein muß und umgekehrt.

2. Alle disjunctive Vernunftſchlüſſe von mehr, als zwei Gliedern der Disjunction ſind alſo eigentlich polyſyllogiſtiſch. Denn alle wahre Disjunction kann nur **bimembris** ſein und die logiſche Diviſion iſt auch **bimembris**; aber die **membra subdividentia** werden um der Kürze willen unter die **membra dividentia** geſetzt.

§. 78.

Princip der disjunctiven Vernunftſchlüſſe.

Das Princip der disjunctiven Schlüſſe iſt der Grundſatz des ausſchließenden Dritten:

A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius, a positione unius ad negationem alterius valet consequentia.

§. 79.

Dilemma.

Ein Dilemma iſt ein hypothetiſch-disjunctiver Vernunftſchluß; oder ein hypothetiſcher Schluß, deſſen consequens ein disjunctives Urtheil iſt. Der hypothetiſche Satz, deſſen consequens disjunctiv iſt, iſt der Oberſatz;

der Unterſatz bejahet, daß das consequens (per omnia membra) falſch iſt und der Schlußſatz bejahet, daß das antecedens falſch ſei. (A remotione consequentis ad negationem antecedentis valet consequentia.)

Anmerk. Die Alten machten ſehr viel aus dem Dilemma und nannten dieſen Schluß cornutus. Sie wußten einen Gegner dadurch in die Enge zu treiben, daß ſie Alles herſagten, wo er ſich hinwenden konnte und ihm dann auch Alles widerlegten. Sie zeigten ihm viele Schwierigkeiten bei jeder Meinung, die er annahm. — Aber es iſt ein ſophiſtiſcher Kunſtgriff, Sätze nicht geradezu zu widerlegen, ſondern nur Schwierigkeiten zu zeigen; welches denn auch bei vielen, ja bei den mehreſten Dingen angeht.

Wenn wir nun Alles das ſogleich für falſch erklären wollen, wobei ſich Schwierigkeiten finden, ſo iſt es ein leichtes Spiel, Alles zu verwerfen. Zwar iſt es gut, die Unmöglichkeit des Gegentheils zu zeigen; allein hierin liegt doch etwas Täuſchendes, wofern man die Unbegreiflichkeit des Gegentheils für die Unmöglichkeit deſſelben hält. Die Dilemmata haben daher vieles Verfängliche an ſich, ob ſie gleich richtig ſchließen. Sie können gebraucht werden, wahre Sätze zu vertheidigen, aber auch wahre Sätze anzugreifen, durch Schwierigkeiten, die man gegen ſie aufwirft.

§. 80.

Förmliche und verſteckte Vernunftſchlüſſe (ratiocinia formalia und cryptica).

Ein förmlicher Vernunftſchluß iſt ein ſolcher, der nicht nur der Materie nach alles Erforderliche enthält, ſondern auch der Form nach richtig und vollſtändig ausgedrückt iſt. Den förmlichen Vernunftſchlüſſen ſind die verſteckten (cryptica) entgegengeſetzt, zu denen alle diejenigen können gerechnet werden, in welchen entweder die

Prämiſſen verſetzt, oder eine der Prämiſſen ausgelaſſen, oder endlich der Mittelbegriff allein mit der Concluſion verbunden iſt. Ein verſteckter Vernunftſchluß von der zweiten Art, in welchem die eine Prämiſſe nicht ausgedrückt, ſondern nur mit gedacht wird, heißt ein verſtümmelter oder ein Enthymema. Die der dritten Art werden zuſammengezogene Schlüſſe genannt.

III. Schlüſſe der Urtheilskraft.

§. 81.

Beſtimmende und reflectirende Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft iſt zwiefach: die beſtimmende oder die reflectirende Urtheilskraft. Die erſtere geht vom Allgemeinen zum Beſonderen; die zweite vom Beſonderen zum Allgemeinen. Die letztere hat nur ſubjective Gültigkeit; denn das Allgemeine, zu welchem ſie vom Beſonderen fortſchreitet, iſt nur empiriſche Allgemeinheit; ein bloſes Analogon der logiſchen.

§. 82.

Schlüſſe der (reflectirenden) Urtheilskraft.

Die Schlüſſe der Urtheilskraft ſind gewiſſe Schlußarten, aus beſonderen Begriffen zu allgemeinen zu kommen. Es ſind alſo nicht Functionen der beſtimmenden, ſondern der reflectirenden Urtheilskraft; mithin beſtimmen ſie auch nicht das Object, ſondern nur die Art der Reflexion über daſſelbe, um zu ſeiner Kenntniß zu gelangen.

§. 83.

Princip dieser Schlüsse.

Das Princip, welches den Schlüssen der Urtheilskraft zum Grunde liegt, ist dieses: daß Vieles nicht ohne einen gemeinschaftlichen Grund in Einem zusammenstimmen, sondern daß das, was Vielem auf diese Art zukommt, aus einem gemeinschaftlichen Grunde nothwendig sein werde.

Anmerk. Da den Schlüssen der Urtheilskraft ein solches Princip zum Grunde liegt, so können sie um deswillen nicht für unmittelbare Schlüsse gehalten werden.

§. 84.

Induction und Analogie, die beiden Schlußarten der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, indem sie vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitet, um aus der Erfahrung, mithin nicht a priori (empirisch) allgemeine Urtheile zu ziehen, schließt entweder von vielen auf alle Dinge einer Art; oder von vielen Bestimmungen und Eigenschaften, worin Dinge von einerlei Art zusammenstimmen, auf die übrigen, sofern sie zu demselben Princip gehören. Die erstere Schlußart heißt der Schluß durch Induction; die andere der Schluß nach der Analogie.

Anmerk. 1. Die Induction schließt also vom Besonderen aufs Allgemeine (a particulari ad universale) nach dem Princip der Allgemeinmachung: was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu. — Die Analogie schließt von particularer Aehnlichkeit zweier Dinge auf totale, nach dem Princip der Specification:

Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Uebereinſtimmende kennt, ſtimmen auch in dem Uebrigen überein, was wir in einigen dieſer Gattung kennen, an anderen aber nicht wahrnehmen. Die Induction erweitert das empiriſch Gegebene vom Beſonderen aufs Allgemeine in Anſehung vieler Gegenſtände; die Analogie dagegen die gegebenen Eigenſchaften eines Dinges auf mehrere ebendeſſelben Dinges. Eines in Vielen, alſo in Allen: Induction; Vieles in Einem, (was auch in Anderen iſt,) alſo auch das Uebrige in demſelben: Analogie. So iſt z. B. der Beweisgrund für die Unſterblichkeit: aus der völligen Entwickelung der Naturanlagen eines jeden Geſchöpfs, ein Schluß nach der Analogie.

Bei dem Schluſſe nach der Analogie wird indeſſen nicht die Identität des Grundes (par ratio) erfordert. Wir ſchließen nach der Analogie nur auf vernünftige Mondbewohner, nicht auf Menſchen. Auch kann man nach der Analogie nicht über das tertium comparationis hinaus ſchließen.

2. Ein jeder Vernunftſchluß muß Nothwendigkeit geben. Induction und Analogie ſind daher keine Vernunftſchlüſſe, ſondern nur logiſche Präſumtionen oder auch empiriſche Schlüſſe; und durch Induction bekommt man wohl generale, aber nicht univerſale Sätze.

3. Die gedachten Schlüſſe der Urtheilskraft ſind nützlich und unentbehrlich zum Behuf der Erweiterung unſeres Erfahrungserkenntniſſes. Da ſie aber nur empiriſche Gewißheit geben, ſo müſſen wir uns ihrer mit Behutſamkeit und Vorſicht bedienen.

§. 85.

Einfache und zuſammengeſetzte Vernunftſchlüſſe.

Ein Vernunftſchluß heißt einfach, wenn er nur aus Einem; zuſammengeſetzt, wenn er aus mehreren Vernunftſchlüſſen beſteht.

§. 86.

Ratiocinatio polysyllogistica.

Ein zusammengesetzter Schluß, in welchem die mehreren Vernunftschlüsse nicht durch bloße Coordination, sondern durch Subordination, d. h. als Gründe und Folgen mit einander verbunden sind, wird eine Kette von Vernunftschlüssen genannt (**ratiocinatio polysyllogistica**).

§. 87.

Prosyllogismen und Episyllogismen.

In der Reihe zusammengesetzter Schlüsse kann man auf eine doppelte Art, entweder von den Gründen herab zu den Folgen, oder von den Folgen herauf zu den Gründen schließen. Das Erste geschieht durch Episyllogismen, das Andere durch Prosyllogismen.

Ein Episyllogismus ist nämlich derjenige Schluß in der Reihe von Schlüssen, dessen Prämisse die Conclusion eines Prosyllogismus, also eines Schlusses wird, welcher die Prämisse des ersteren zur Conclusion hat.

§. 88.

Sorites oder Kettenschluß.

Ein Schluß aus mehreren abgekürzten und untereinander zu einer Conclusion verbundenen Schlüssen heißt ein Sorites oder Kettenschluß, der entweder progressiv oder regressiv sein kann; je nachdem man von den näheren Gründen zu den entfernteren hinauf, oder von den entfernteren Gründen zu den näheren herabsteigt.

§. 89.

Kategorische und hypothetische Soriten.

Die progressiven sowohl, als die regressiven Ketten-

schlüsse können hinwiederum entweder kategorische oder hypothetische sein. Jene bestehen aus kategorischen Sätzen als einer Reihe von Prädicaten; diese aus hypothetischen als einer Reihe von Consequenzen.

§. 90.

Trugschluß, Paralogismus, Sophisma.

Ein Vernunftschluß, welcher der Form nach falsch ist, ob er gleich den Schein eines richtigen Schlusses für sich hat, heißt ein Trugschluß (fallacia). Ein solcher Schluß ist ein Paralogismus, insofern man sich selbst dadurch hintergeht; ein Sophisma, sofern man Andere dadurch mit Absicht zu hintergehen sucht.

Anmerk. Die Alten beschäftigten sich sehr mit der Kunst, dergleichen Sophismen zu machen. Daher sind viele von der Art aufgekommen; z. B. das **sophisma figurae dictionis**, worin der **medius terminus** in verschiedener Bedeutung genommen wird; **fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter**; **sophisma heterozeteseos, elenchi, ignorationis** u. dgl. m. —

§. 91.

Sprung im Schließen.

Ein Sprung (**saltus**) im Schließen oder Beweisen ist die Verbindung einer Prämisse mit der Conclusion, so daß die andere Prämisse ausgelassen wird. Ein solcher Sprung ist rechtmäßig (**legitimus**), wenn ein Jeder die fehlende Prämisse leicht hinzudenken kann; unrechtmäßig (**illegitimus**) aber, wenn die Subsumtion nicht klar ist. Es wird hier ein entferntes Merkmal mit einer Sache ohne Zwischenmerkmal (**nota intermedia**) verknüpft.

§. 92.

Petitio principii. Circulus in probando.

Unter einer petitio principii verſteht man die Annehmung eines Satzes zum Beweisgrunde als eines unmittelbar gewiſſen Satzes, obgleich er noch eines Beweiſes bedarf. Und einen Zirkel im Beweiſen begeht man, wenn man denjenigen Satz, den man hat beweiſen wollen, ſeinem eigenen Beweiſe zum Grunde legt.

Anmerk. Der Zirkel im Beweiſen iſt oft ſchwer zu entdecken; und dieſer Fehler wird gerade da gemeiniglich am häufigſten begangen, wo die Beweiſe ſchwer ſind.

§. 93.

Probatio plus und minus probans.

Ein Beweis kann zu viel, aber auch zu wenig beweiſen. Im letzteren Falle beweiſt er nur einen Theil von dem, was bewieſen werden ſoll; im erſteren geht er auch auf das, welches falſch iſt.

Anmerk. Ein Beweis, der zu wenig beweiſt, kann wahr ſein und iſt alſo nicht zu verwerfen. Beweiſt er aber zu viel, ſo beweiſt er mehr, als was wahr iſt; und das iſt denn falſch. So beweiſt z. B. der Beweis wider den Selbſtmord: daß, wer ſich nicht das Leben gegeben, es ſich auch nicht nehmen könne, zu viel; denn aus dieſem Grund dürften wir auch keine Thiere tödten. Er iſt alſo falſch.

II.

Allgemeine Methodenlehre.

---

§. 94.

Manier und Methode.

Alle Erkenntniß und ein Ganzes derselben muß einer Regel gemäß sein. (Regellosigkeit ist zugleich Unvernunft.) Aber diese Regel ist entweder die der Manier (frei), oder die der Methode (Zwang).

§. 95.

Form der Wissenschaft. Methode.

Die Erkenntniß, als Wissenschaft, muß nach einer Methode eingerichtet sein. Denn Wissenschaft ist ein Ganzes der Erkenntniß als System und nicht blos als Aggregat. Sie erfordert daher eine systematische, mithin nach überlegten Regeln abgefaßte Erkenntniß.

§. 96.

Methodenlehre. Gegenstand und Zweck derselben.

Wie die Elementarlehre in der Logik die Elemente und Bedingungen der Vollkommenheit einer Erkenntniß zu ihrem Inhalt hat, so hat dagegen die allgemeine Methodenlehre, als der andere Theil der Logik, von der Form einer Wissenschaft überhaupt, oder von der Art

und Weise zu handeln, das Mannigfaltige der Erkenntniß zu einer Wissenschaft zu verknüpfen.

§. 97.

Mittel zu Beförderung der logischen Vollkommenheit der Erkenntniß.

Die Methodenlehre soll die Art vortragen, wie wir zur Vollkommenheit des Erkenntnisses gelangen. Nun besteht eine der wesentlichsten logischen Vollkommenheiten des Erkenntnisses in der Deutlichkeit, der Gründlichkeit und systematischen Anordnung derselben zum Ganzen einer Wissenschaft. Die Methodenlehre wird demnach hauptsächlich die Mittel anzugeben haben, durch welche diese Vollkommenheiten des Erkenntnisses befördert werden.

§. 98.

Bedingungen der Deutlichkeit des Erkenntnisses.

Die Deutlichkeit der Erkenntnisse und ihre Verbindung zu einem systematischen Ganzen hängt ab von der Deutlichkeit der Begriffe sowohl in Ansehung dessen, was in ihnen, als in Rücksicht auf das, was unter ihnen enthalten ist.

Das deutliche Bewußtsein des Inhalts der Begriffe wird befördert durch Exposition und Definition derselben; das deutliche Bewußtsein ihres Umfanges dagegen durch die logische Eintheilung derselben. Zuerst also hier von den Mitteln zu Beförderung der Deutlichkeit der Begriffe in Ansehung ihres Inhalts.

I. Beförderung der logischen Vollkommenheit des Erkenntnisses durch Definition, Exposition und Beschreibung der Begriffe.

§. 99.

Definition.

Eine Definition ist ein zureichend deutlicher und abgemessener Begriff (**conceptus rei adaequatus in minimis terminis, complete determinatus**).

Anmerk. Die Definition ist allein als ein logisch vollkommener Begriff anzusehen; denn es vereinigen sich in ihr die beiden wesentlichsten Vollkommenheiten eines Begriffs: die Deutlichkeit und die Vollständigkeit und Präcision in der Deutlichkeit (Quantität der Deutlichkeit).

§. 100.

Analytische und synthetische Definition.

Alle Definitionen sind entweder analytisch oder synthetisch. Die ersteren sind Definitionen eines gegebenen; die letzteren, Definitionen eines gemachten Begriffs.

§. 101.

Gegebene und gemachte Begriffe a priori und a posteriori.

Die gegebenen Begriffe einer analytischen Definition sind entweder **a priori** oder **a posteriori** gegeben; so wie die gemachten Begriffe einer synthetischen Definition entweder **a priori** oder **a posteriori** gemacht sind.

§. 102.

Synthetische Definitionen durch Exposition oder Construction.

Die Synthesis der gemachten Begriffe, aus welcher die synthetischen Definitionen entspringen, ist entweder

die der Exposition (der Erscheinungen) oder die der Construction. Die letztere ist die Synthesis willkührlich gemachter, die erstere, die Synthesis empirisch d. h. aus gegebenen Erscheinungen, als der Materie derselben, gemachter Begriffe (conceptus factitii vel a priori vel per synthesin empiricam). Willkührlich gemachte Begriffe sind die mathematischen.

Anmerk. Alle Definitionen der mathematischen und, wofern anders bei empirischen Begriffen überall Definitionen Statt finden könnten, auch der Erfahrungsbegriffe, müssen also synthetisch gemacht werden. Denn auch bei den Begriffen der letzteren Art, z. B. den empirischen Begriffen Wasser, Feuer, Luft u. dgl., soll ich nicht zergliedern, was in ihnen liegt, sondern durch Erfahrung kennen lernen, was zu ihnen gehört. Alle empirische Begriffe müssen also als gemachte Begriffe angesehen werden, deren Synthesis aber nicht willkührlich, sondern empirisch ist.

§. 103.

Unmöglichkeit empirisch synthetischer Definitionen.

Da die Synthesis der empirischen Begriffe nicht willkührlich, sondern empirisch ist und als solche niemals vollständig sein kann, (weil man in der Erfahrung immer noch mehr Merkmale des Begriffs entdecken kann,) so können empirische Begriffe auch nicht definirt werden.

Anmerk. Synthetisch lassen sich also nur willkührliche Begriffe definiren. Solche Definitionen willkührlicher Begriffe, die nicht nur immer möglich, sondern auch nothwendig sind und vor Allem, was vermittelst eines willkührlichen Begriffs gesagt wird, vorangehen müssen, könnte man auch Declarationen nennen, sofern man dadurch seine Gedanken declarirt oder Rechenschaft

von dem gibt, was man unter einem Worte verſteht. Dies iſt der Fall bei den Mathematikern.

§. 104.

Analytiſche Definitionen durch Zergliederung a priori oder a posteriori gegebener Begriffe.

Alle gegebenen Begriffe, ſie mögen a priori oder a posteriori gegeben ſein, können nur durch Analyſis definirt werden. Denn gegebene Begriffe kann man nur deutlich machen, ſofern man die Merkmale derſelben ſucceſſiv klar macht. Werden alle Merkmale eines gegebenen Begriffs klar gemacht, ſo wird der Begriff vollſtändig deutlich; enthält er auch nicht zu viel Merkmale, ſo iſt er zugleich prăcis und es entſpringt hieraus eine Definition des Begriffs.

Anmerk. Da man durch keine Probe gewiß werden kann, ob man alle Merkmale eines gegebenen Begriffs durch vollſtändige Analyſe erſchöpft habe, ſo ſind alle analytiſche Definitionen für unſicher zu halten.

§. 105.

Erörterungen und Beſchreibungen.

Nicht alle Begriffe können alſo, ſie dürfen aber auch nicht alle definirt werden.

Es gibt Annäherungen zur Definition gewiſſer Begriffe; dieſes ſind theils Erörterungen (expositiones), theils Beſchreibungen (descriptiones).

Das Exponiren eines Begriffs beſteht in der an einander hangenden (ſucceſſiven) Vorſtellung ſeiner Merkmale, ſo weit dieſelben durch Analyſe gefunden ſind.

Die Beſchreibung iſt die Expoſition eines Begriffs, ſofern ſie nicht prăcis iſt.

Anmerk. 1. Wir können entweder einen Begriff oder die Erfahrung exponiren. Das Erste geschieht durch Analysis, das Zweite durch Synthesis.

2. Die Exposition findet also nur bei gegebenen Begriffen Statt, die dadurch deutlich gemacht werden; sie unterscheidet sich dadurch von der Declaration, die eine deutliche Vorstellung gemachter Begriffe ist.

   Da es nicht immer möglich ist, die Analysis vollständig zu machen; und da überhaupt eine Zergliederung, ehe sie vollständig wird, erst unvollständig sein muß; so ist auch eine unvollständige Exposition, als Theil einer Definition, eine wahre und brauchbare Darstellung eines Begriffs. Die Definition bleibt hier immer nur die Idee einer logischen Vollkommenheit, die wir zu erlangen suchen müssen.

3. Die Beschreibung kann nur bei empirisch gegebenen Begriffen Statt finden. Sie hat keine bestimmten Regeln und enthält nur die Materialien zur Definition.

§. 106.

Nominal- und Real-Definitionen.

Unter bloßen Namen-Erklärungen oder Nominal-Definitionen sind diejenigen zu verstehen, welche die Bedeutung enthalten, die man willkührlich einem gewissen Namen hat geben wollen, und die daher nur das logische Wesen ihres Gegenstandes bezeichnen, oder blos zu Unterscheidung desselben von anderen Objecten dienen. Sach-Erklärungen oder Real-Definitionen hingegen sind solche, die zur Erkenntniß des Objects, seinen inneren Bestimmungen nach, zureichen, indem sie die Möglichkeit des Gegenstandes aus inneren Merkmalen darlegen.

Anmerk. 1. Wenn ein Begriff innerlich zureichend ist, die Sache zu unterscheiden, so ist er es auch gewiß äußerlich; wenn er

aber innerlich nicht zureichend ist, so kann er doch blos in gewisser Beziehung äußerlich zureichend sein, nämlich in der Vergleichung des Definitums mit anderen. Allein die unumschränkte äußere Zulänglichkeit ist ohne die innere nicht möglich.

2. Erfahrungsgegenstände erlauben blos Nominalerklärungen. Logische Nominal-Definitionen gegebener Verstandesbegriffe sind von einem Attribut hergenommen; Real-Definitionen hingegen aus dem Wesen der Sache, dem ersten Grunde der Möglichkeit. Die letzteren enthalten also das, was jederzeit der Sache zukommt, das Realwesen derselben. Blos verneinende Definitionen können auch keine Real-Definitionen heißen, weil verneinende Merkmale wohl zur Unterscheidung einer Sache von anderen eben so gut dienen können, als bejahende, aber nicht zur Erkenntniß der Sache ihrer inneren Möglichkeit nach.

   In Sachen der Moral müssen immer Real-Definitionen gesucht werden; dahin muß alles unser Bestreben gerichtet sein. Real-Definitionen gibt es in der Mathematik; denn die Definition eines willkührlichen Begriffs ist immer real.

3. Eine Definition ist genetisch, wenn sie einen Begriff gibt, durch welchen der Gegenstand **a priori in concreto** kann dargestellt werden; dergleichen sind alle mathematische Definitionen.

§. 107.

Haupterfordernisse der Definition.

Die wesentlichen und allgemeinen Erfordernisse, die zur Vollkommenheit einer Definition überhaupt gehören, lassen sich unter den vier Hauptmomenten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachten.

1) Der Quantität nach, was die Sphäre der Definition betrifft, müssen die Definition und das Definitum Wechselbegriffe (**conceptus reciproci**)

und mithin die Definition weder weiter, noch enger sein, als ihr Definitum;

2) der Qualität nach muß die Definition ein ausführlicher und zugleich präciser Begriff sein;

3) der Relation nach muß sie nicht tautologisch, d. i. die Merkmale des Definitums müssen, als Erkenntnißgründe desselben, von ihm selbst verschieden sein; und endlich

4) der Modalität nach müssen die Merkmale nothwendig und also nicht solche sein, die durch Erfahrung hinzukommen.

Anmerk. Die Bedingung: daß der Gattungsbegriff und der Begriff des specifischen Unterschiedes (genus und differentia specifica) die Definition ausmachen sollen, gilt nur in Ansehung der Nominal-Definitionen in der Vergleichung; aber nicht für die Real-Definitionen in der Ableitung.

§. 108.

Regeln zu Prüfung der Definitionen.

Bei Prüfung der Definitionen sind vier Handlungen zu verrichten; es ist nämlich dabei zu untersuchen, ob die Definition

1) als ein Satz betrachtet, wahr sei; ob sie

2) als ein Begriff, deutlich sei;

3) ob sie als ein deutlicher Begriff auch ausführlich; und endlich

4) als ein ausführlicher Begriff zugleich bestimmt d. i. der Sache selbst adäquat sei.

§. 109.

Regeln zu Verfertigung der Definitionen.

Eben dieſelben Handlungen, die zu Prüfung der Definitionen gehören, ſind nun auch beim Verfertigen derſelben zu verrichten. Zu dieſem Zweck ſuche alſo: 1) wahre Sätze, 2) ſolche, deren Prädicat den Begriff der Sache nicht ſchon vorausſetzt, 3) ſammle deren mehrere und vergleiche ſie mit dem Begriffe der Sache ſelbſt, ob ſie adäquat ſei, und endlich 4) ſiehe zu, ob nicht ein Merkmal im anderen liege oder demſelben ſubordinirt ſei.

Anmerk. 1. Dieſe Regeln gelten, wie ſich auch wohl ohne Erinnerung verſteht, nur von analytiſchen Definitionen. Da man nun hier nie gewiß ſein kann, ob die Analyſe vollſtändig geweſen; ſo darf man die Definition auch nur als Verſuch aufſtellen und ſich ihrer nur ſo bedienen, als wäre ſie keine Definition. Unter dieſer Einſchränkung kann man ſie doch als einen deutlichen und wahren Begriff brauchen und aus den Merkmalen deſſelben Corollarien ziehen. Ich werde nämlich ſagen können: dem der Begriff des Definitums zukommt, kommt auch die Definition zu; aber freilich nicht umgekehrt, da die Definition nicht das ganze Definitum erſchöpft.

2. Sich des Begriffs vom Definitum bei der Erklärung bedienen, oder das Definitum bei der Definition zum Grunde legen, heißt durch einen Zirkel erklären (**circulus in definiendo**).

II. Beförderung der Vollkommenheit des Erkenntnisses durch logische Eintheilung der Begriffe.

§. 110.

Begriff der logischen Eintheilung.

Ein jeder Begriff enthält ein Mannigfaltiges unter sich, insofern es übereinstimmt; aber auch, insofern es verschieden ist. Die Bestimmung eines Begriffs in Ansehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten ist, sofern es einander entgegengesetzt d. i. von einander unterschieden ist, heißt die logische Eintheilung des Begriffs. Der höhere Begriff heißt der eingetheilte Begriff (divisum), und die niedrigeren Begriffe die Glieder der Eintheilung (membra dividentia).

Anmerk. 1. Einen Begriff theilen und ihn eintheilen, ist also sehr verschieden. Bei der Theilung des Begriffs sehe ich, was in ihm enthalten ist (durch Analyse); bei der Eintheilung betrachte ich, was unter ihm enthalten ist. Hier theile ich die Sphäre des Begriffs, nicht den Begriff selbst ein. Weit gefehlt also, daß die Eintheilung eine Theilung des Begriffs sei; so enthalten vielmehr die Glieder der Eintheilung mehr in sich, als der eingetheilte Begriff.

2. Wir gehen von niedrigeren zu höheren Begriffen hinauf und nachher können wir wieder von diesen zu niedrigeren herabgehen, durch Eintheilung.

§. 111.

Allgemeine Regeln der logischen Eintheilung.

Bei jeder Eintheilung eines Begriffs ist darauf zu sehen:

1) daß die Glieder der Eintheilung sich ausschließen oder einander entgegengesetzt seien; daß sie ferner

2) unter einen höheren Begriff (**conceptum communem**) gehören, und daß ſie endlich

3) alle zuſammengenommen die Sphäre des eingetheilten Begriffs ausmachen oder derſelben gleich ſeien.

Anmerk. Die Glieder der Eintheilung müſſen durch contradictoriſche Entgegenſetzung, nicht durch ein bloſes Widerſpiel (**contrarium**) von einander getrennt ſein.

§. 112.

Codiviſion und Subdiviſion.

Verſchiedene Eintheilungen eines Begriffes, die in verſchiedener Abſicht gemacht werden, heißen Nebeneintheilungen; und die Eintheilung der Glieder der Eintheilung wird eine Untereintheilung (**subdivisio**) genannt.

Anmerk. 1. Die Subdiviſion kann ins Unendliche fortgeſetzt werden; comparativ aber kann ſie endlich ſein. Die Codiviſion geht auch, beſonders bei Erfahrungsbegriffen, ins Unendliche; denn wer kann alle Relationen der Begriffe erſchöpfen?

2. Man kann die Codiviſion auch eine Eintheilung nach Verſchiedenheit der Begriffe von demſelben Gegenſtande (Geſichtspuncte), ſo wie die Subdiviſion eine Eintheilung der Geſichtspuncte ſelbſt nennen.

§. 113.

Dichotomie und Polytomie.

Eine Eintheilung in zwei Glieder heißt Dichotomie; wenn ſie aber mehr, als zwei Glieder hat, wird ſie Polytomie genannt.

Anmerk. 1. Alle Polytomie iſt empiriſch; die Dichotomie iſt die einzige Eintheilung aus Principien **a priori**, alſo die einzige primitive Eintheilung. Denn die Glieder der Eintheilung

sollen einander entgegengesetzt sein und von jedem A ist doch das Gegentheil nichts mehr, als non A.

2. Polytomie kann in der Logik nicht gelehrt werden; denn dazu gehört Erkenntniß des Gegenstandes. Dichotomie aber bedarf nur des Satzes des Widerspruchs, ohne den Begriff, den man eintheilen will, dem Inhalte nach zu kennen. Die Polytomie bedarf Anschauung; entweder a priori, wie in der Mathematik, (z. B. die Eintheilung der Kegelschnitte,) oder empirische Anschauung, wie in der Naturbeschreibung. Doch hat die Eintheilung aus dem Princip der Synthesis a priori Trichotomie; nämlich 1) den Begriff, als die Bedingung, 2) das Bedingte, und 3) die Ableitung des letzteren aus dem ersteren.

§. 114.

Verschiedene Eintheilungen der Methode.

Was nun insbesondere noch die Methode selbst bei Bearbeitung und Behandlung wissenschaftlicher Erkenntnisse betrifft, so gibt es verschiedene Hauptarten derselben, die wir nach folgender Eintheilung hier angeben können.

§. 115.

1. Scientifische oder populare Methode.

Die scientifische oder scholastische Methode unterscheidet sich von der populären dadurch, daß jene von Grund- und Elementar-Sätzen, diese hingegen vom Gewöhnlichen und Interessanten ausgeht. Jene geht auf Gründlichkeit und entfernt daher alles Fremdartige; diese zweckt auf Unterhaltung ab.

Anmerk. Diese beiden Methoden unterscheiden sich also der Art und nicht dem bloßen Vortrage nach; und Popularität in der Methode ist mithin etwas Anderes, als Popularität im Vortrage.

§. 116.

2. Systematische oder fragmentarische Methode.

Die systematische Methode ist der fragmentarischen oder rhapsodistischen entgegengesetzt. Wenn man nach einer Methode gedacht hat, und sodann diese Methode auch im Vortrage ausgedrückt und der Uebergang von einem Satze zum anderen deutlich angegeben ist, so hat man ein Erkenntniß systematisch behandelt. Hat man dagegen nach einer Methode zwar gedacht, den Vortrag aber nicht methodisch eingerichtet; so ist eine solche Methode rhapsodistisch zu nennen.

Anmerk. Der systematische Vortrag wird dem fragmentarischen, so wie der methodische dem tumultuarischen entgegengesetzt. Der methodisch denkt, kann nämlich systematisch oder fragmentarisch vortragen. Der äußerlich fragmentarische, an sich aber methodische Vortrag ist aphoristisch.

§. 117.

3. Analytische oder synthetische Methode.

Die analytische Methode ist der synthetischen entgegengesetzt. Jene fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Principien fort (a principiatis ad principia), diese hingegen geht von den Principien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Die erstere könnte man auch die regressive, so wie die letztere die progressive nennen.

Anmerk. Die analytische Methode heißt auch sonst die Methode des Erfindens. Für den Zweck der Popularität ist die analytische, für den Zweck der wissenschaftlichen und systematischen

Bearbeitung des Erkenntniſſes aber iſt die ſynthetiſche Methode angemeſſener.

§. 118.

4. Syllogiſtiſche, tabellariſche Methode.

Die ſyllogiſtiſche Methode iſt diejenige, nach welcher in einer Kette von Schlüſſen eine Wiſſenſchaft vorgetragen wird.

Tabellariſch heißt diejenige Methode, nach welcher ein ſchon fertiges Lehrgebäude in ſeinem ganzen Zuſammenhange dargeſtellt wird.

§. 119.

5. Akroamatiſche oder erotematiſche Methode.

Akroamatiſch iſt die Methode, ſofern Jemand allein lehrt; erotematiſch, ſofern er auch frägt. Die letztere Methode kann hinwiederum in die dialogiſche oder ſokratiſche und in die katechetiſche eingetheilt werden, je nachdem die Fragen entweder an den Verſtand, oder blos an das Gedächtniß gerichtet ſind.

Anmerk. Erotematiſch kann man nicht anders lehren, als durch den Sokratiſchen Dialog, in welchem ſich Beide fragen und auch wechſelsweiſe antworten müſſen; ſo daß es ſcheint, als ſei auch der Schüler ſelbſt Lehrer. Der Sokratiſche Dialog lehrt nämlich durch Fragen, indem er den Lehrling ſeine eigenen Vernunftprincipien kennen lehrt und ihm die Aufmerkſamkeit darauf ſchärft. Durch die gemeine Katecheſe aber kann man nicht lehren, ſondern nur das, was man akroamatiſch gelehrt hat, abfragen. Die katechetiſche Methode gilt daher auch nur für empiriſche und hiſtoriſche, die dialogiſche dagegen für rationale Erkenntniſſe.

§. 120.

Meditiren.

Unter Meditiren ist Nachdenken oder ein methodisches Denken zu verstehen. Das Meditiren muß alles Lesen und Lernen begleiten; und es ist hiezu erforderlich, daß man zuvörderst vorläufige Untersuchungen anstelle und sodann seine Gedanken in Ordnung bringe oder nach einer Methode verbinde.

MAG 2014886

Druck von E. Polz in Leipzig.

Google